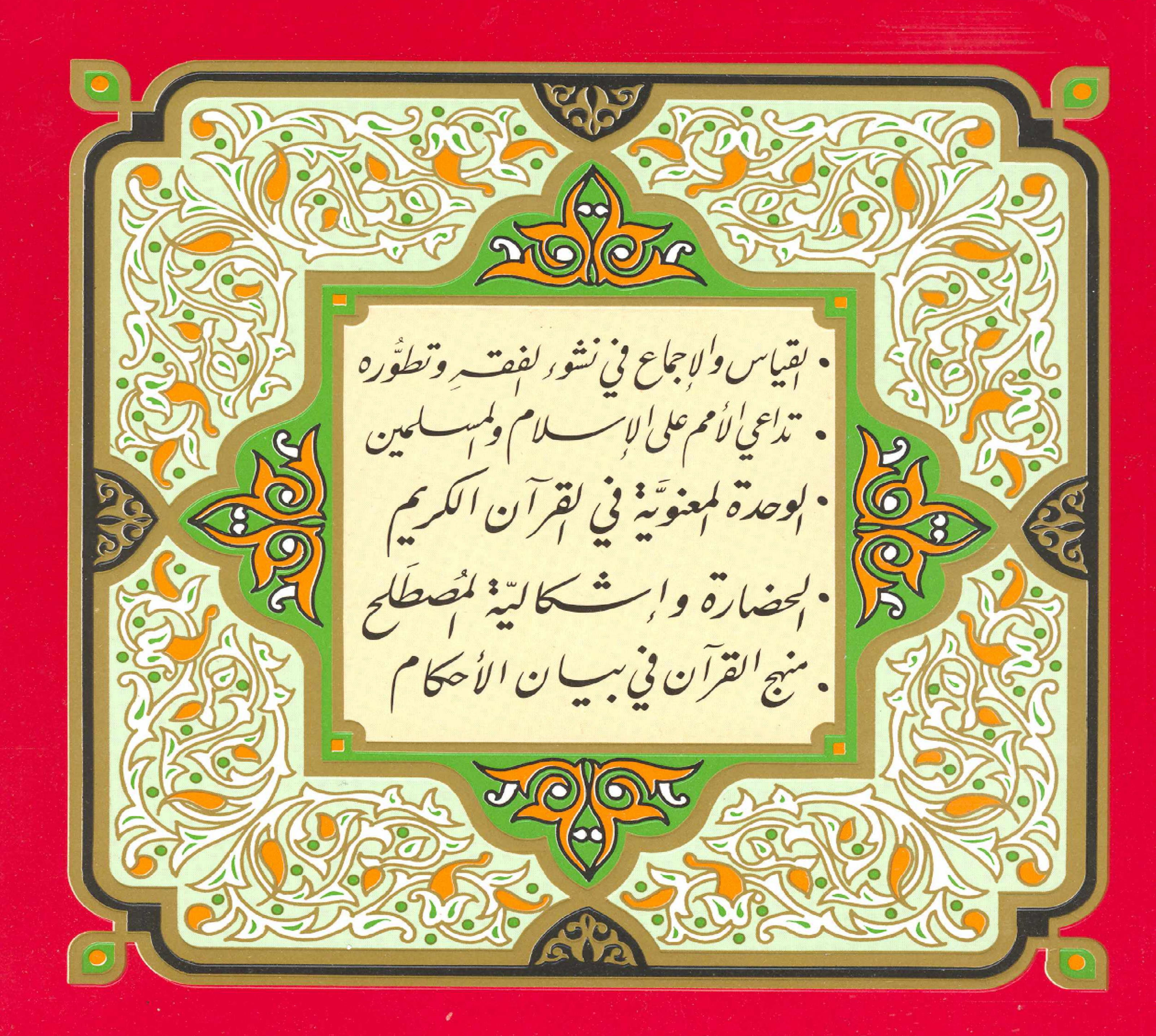
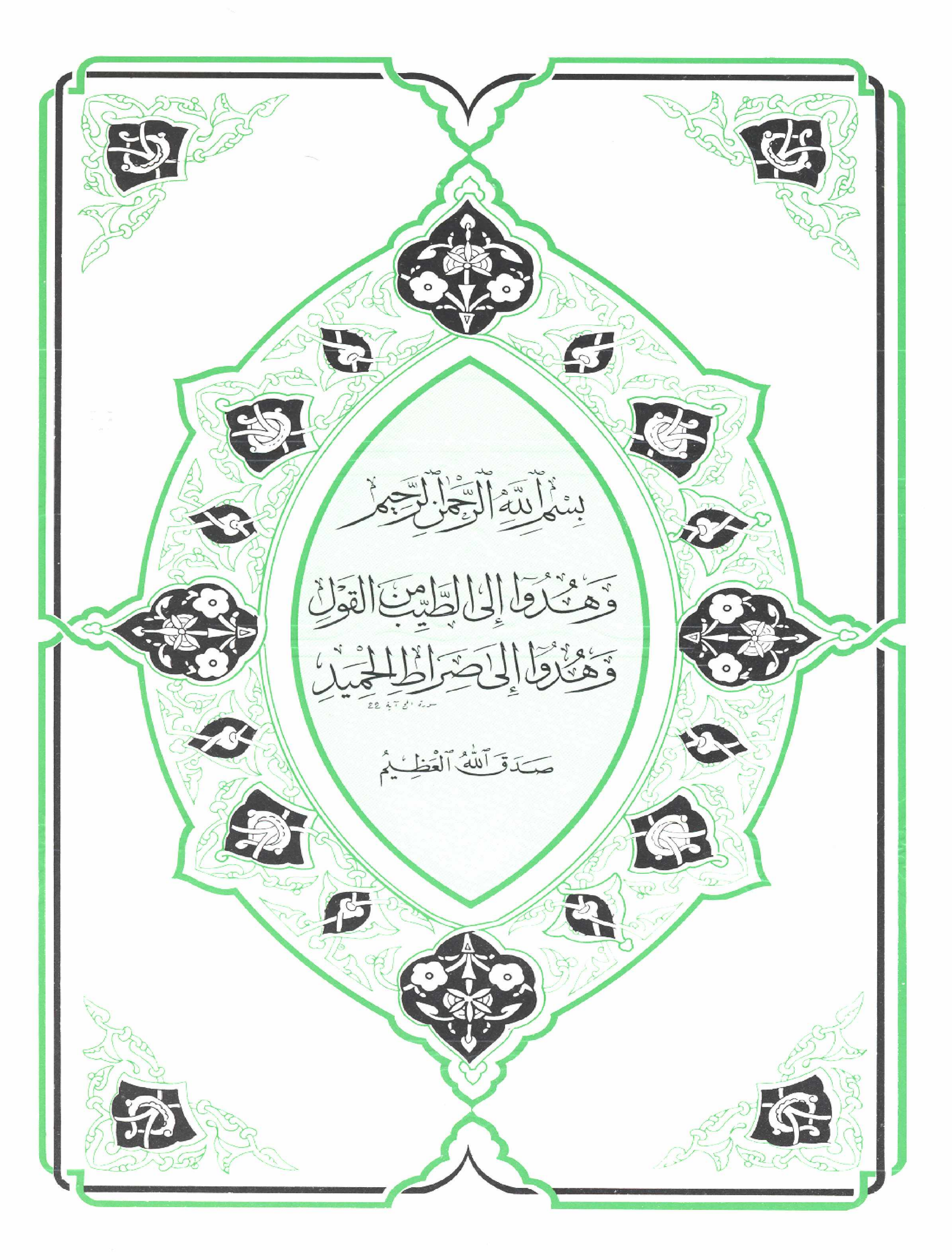
مجلة كلية الدعوة الإسلامية

العدد السادس عشر
1999

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة - تصدر سنويًا

1429 من ميلاد الرسول صلى الله عليه وسلم 1999 إفرنجي

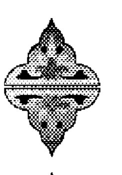
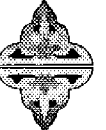
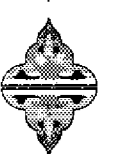
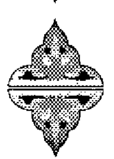
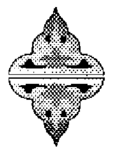
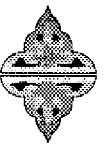
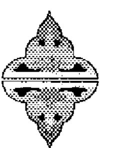
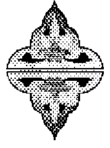
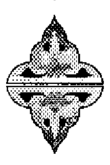



بسم الله الرحمن الرحيم
وهدوا إلى الطيب من القول
وهدوا إلى صراط الحميد
سورة الحج آية 22
صدق الله العظيم

«نحن نريد للأمة أن تفيق ،
أن تصحو ، أن تحوّل كلّ مقوّماتها
الأدبيّة ، والمعنويَّة ، الثقافيّة،
التاريخية ، إلى سلاح عصري
مادي ومعنوي في هذه المواجهة»

الثائر المسلم معمّر القذّافي
« أعمال الملتقى الأول للتصوف »


جمعية الدعوة الإسلامية العالمية


المحتويات

الافتتاحية .... هيئة التحرير 7

منهج القرآن في بيان الأحكام .... د. محمد زغلول 9

علماء طرابلس ومدرسة القيروان الحديثية من القرن الثاني
إلى القرن الرابع بين التأثير والتأثّر .... أ. حمزة أبو فارس 37

الاتجاه الإسلامي في رعاية السجناء وتطبيقاته
في الميدان الإصلاحي .... د. عمر محمد التومي الشيباني 55

ملامح من التأثير المغربي في الحركة الإصلاحية
للشيخ المجدد عثمان بن فُودي .... أ. د. عبد العلي الودغيري 86

بعض المآخذ على كتاب السيرة النبوية لمحمد بن إسحاق .... د. كريمة عبود 118

تداعي الأمم على الإسلام والمسلمين .... د. حليم السيد عبد الله الصعيدي 150

خَلْقُ الإِنْسَانِ وَصِفَاتُهُ (انْعِكَاسَاتُهَا التَّرْبَوِيَّةُ) .... د. عمارة حنين بيت العافية 190

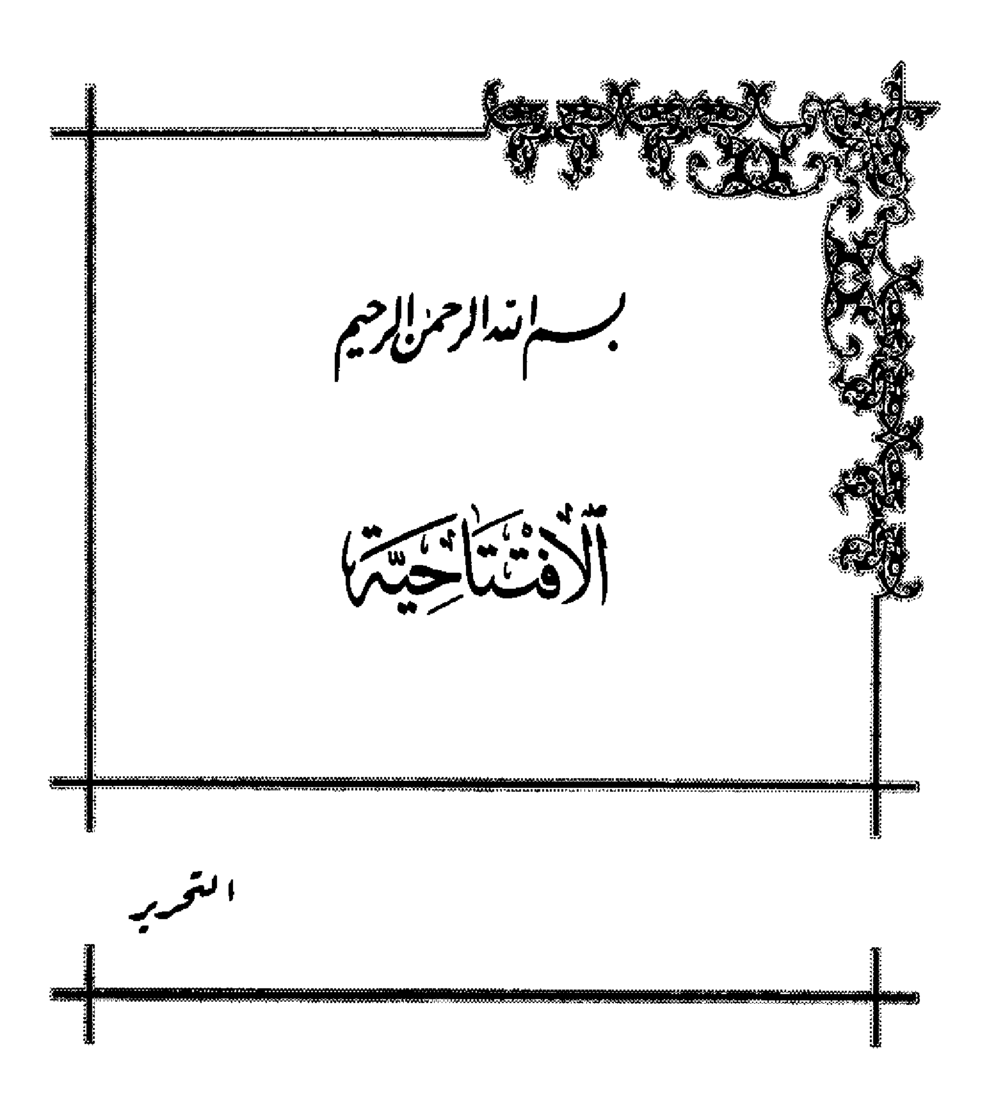
القياس والإجماع في نشوء الفقه الإسلامي وتطوّره .... د. إسماعيل نوري الربيعي 209

التطبيقات البلاغيةفي تفسير
أبي السعود العمادي .... د. جعفر صادق حمودي حسين التميمي 227

الهجاء عند زياد الأعجم .... على عبد الله أمريمي 254

المحاولات النقدية للمعجمات القديمة والحديثة
وآفاق مستقبلية لمعجم عربي معاصر .... د. محمد علي عبد الكريم الرديني 274

الحديث النبوي الشريف بين النحاة وواقع اللغة ....د. علي حسن مزبان 317
الوحدة المعنوية في القرآن الكريم ....د. سعيد سالم فاندي 342
الحكمة والمثل بين شاعرين
من شعراء المعلقات ....أ. مفتاح محمد عبد الجليل 354
الحضارة وإشكالية المصطلح ....عطية فتحي الويشي 375
دراسات لغوية في النص القرآني
«الآيتين 1 ـ 2 من سورة الحج» .... د. عبد الستار عبد اللطيف أحمد سعيد 386
النواسخ دراسة في معاني القرآن للفراء ....د. كاظم إبراهيم كاظم 438
دلالة الألفاظ وأهميتها في ترجمة النص الروائي ....أ. جمال جابر 489
شعر أبي عبد الله الحنَّاط صنعه وقدّم له ....د. محمد سعيد محمد 504
بحث في «دراسة النص» ....د. عبد الجبار المطَّلبي 538
في رحاب «حتى»نصب الفعل بعدها ....د. حازم سليمان الحلّي 563
الحقول الدلالية في كفاية المتحفظ
لابن الأجدابي الطرابلسي ....د. صالح سليم الفاخري 580
محمد العيدشاعر الإسلام والعروبة ....د. المقطوف عبد القادر المقطوف 631
الرؤية العلمية التحليلية لظاهرة انحراف
المراهقين، العوامل والآثار ....د. عز الدين حسين شحاته 654
الغزو الإيطالي للأراضي الليبية والمساهمة العربية
في مقاومته (1911 ـ 1931) ....د. محمد أمحمد الطوير 675
الهجرة والاستقرار للقبائل اليمانية خلال حركة
الفتوحات الأولى في المغرب العربي .... د. خليل شاكر حسين الزبيدي 706
منهج هلال ناجي وقواعده في تحقيق النصوص .... د. زهير غازي زاهد 722
الإعجاز القرآني في تفسير ابن جزي .... د. حسن مسعود الطوير 749
المعارف الإسلامية 761



السعي إلى نهضة الأمة هدف نبيل، وغاية سامية تقع على عاتق المخلصين من أبنائها في شتى التخصصات و مختلف المواقع، وفي مقدمة أولئك المخلصين علماؤها وقادة الفكر والنظر فيها...

وإن الوضع الذي تعيشه أمتنا الآن يتطلب عملاً جاداً وفاعلاً لتغيير الواقع المرير واستشراف واقع أفضل ومستقبل أسعد، وأول شروط هذا التغيير هو الإحساس بمساوىء الوضع الراهن والتخطيط العلمي المدروس للقضاء على سلبياته وتنمية أو اكتشاف إيجابيات قائمة أو مأمولة، وإذا كان قادة الفكر مطالبين بممارسة دورهم في التغيير والتطوير نحو الأفضل فإن وسائل الإعلام والثقافة

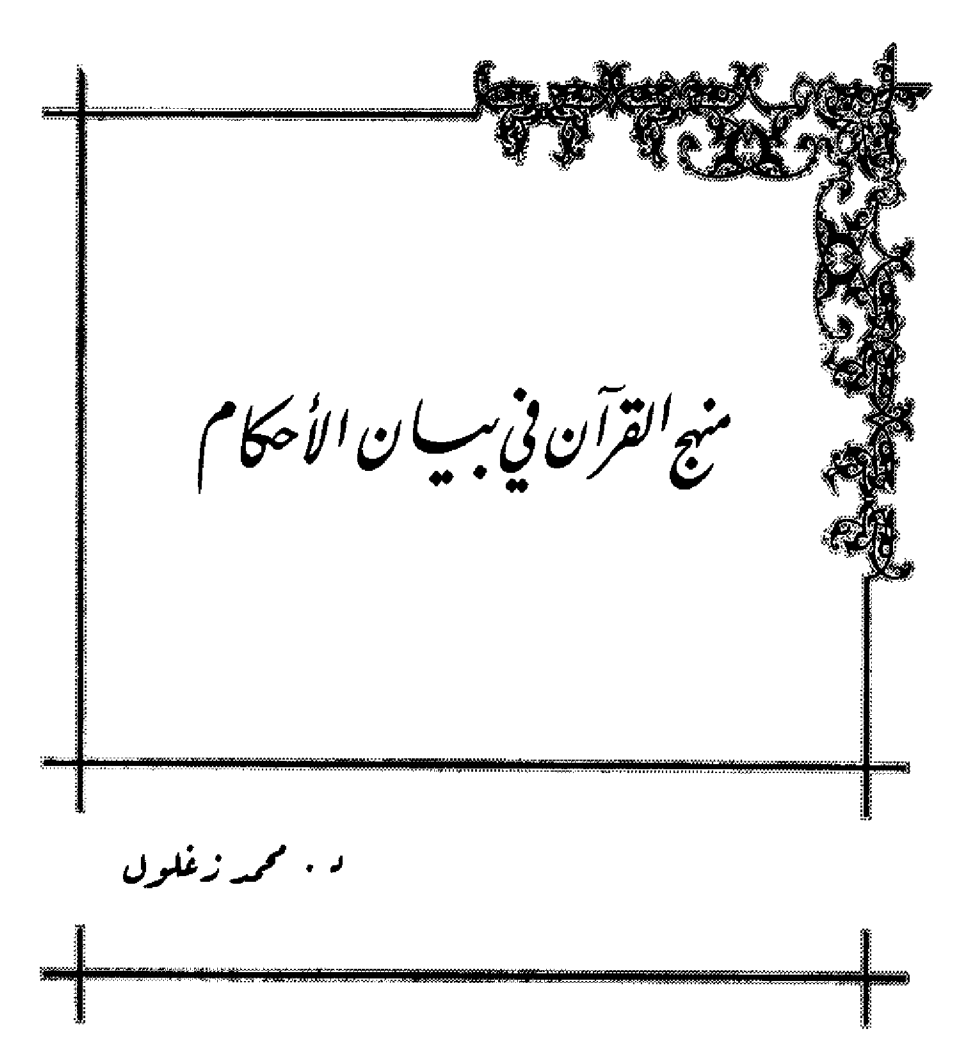
مدعوة إلى التحريض للقيام بهذا الدور والتبشير بالغد الأفضل، ووضع التصورات المضيئة لمعالمه.

ومن واجب المسؤولين تشجيع الندوات والمؤتمرات التي تشخص قضايا الأمة ومشكلاتها وتقدِّمُ الحلول الناجعة لها من مختلف وجهات النظر، وشتى المدارس الفكرية، لأن خلاصة هذه الآراء والحلول ستقود الأمة إلى بر الأمان بإذن الله ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ﴾.

ونذكر هنا أن النهضة بدأت في بعض الدول المتقدمة باجتماعات مشابهة عقدها أهل العلم والفكر من مختلف التخصصات، وتحدثوا أثناءها بحرية تامة عن معضلات الأمة وسبل تقويمها، وعن كل ما يمكن أن يقيل عثراتها ويطور إمكاناتها، وليس لقاء مفكري إسبانيا في بداية عصر النهضة إلاّ صورة من صور هذه اللقاءات التي تدل على إحساس المفكرين بالمسؤولية وتجاوز مطالبهم الشخصية وخلافاتهم الأيديولوجية والسياسية.

وأول شروط النهضة أن تقوم هذه اللقاءات على الموضوعية في الغرض، وتجاوز نقاط الخلاف، فالموضوعية هي الاعتدال والتوازن في القول والفعل والتفكير، وهذه هي ركائز العمل الصالح والتفكير المستنير والقول السديد، وإذا لم تتوفر هذه العناصر في قادة الفكر من العلماء على اختلاف تخصصاتهم، فإنها نادراً ما تتوفر لغيرهم ممن لم يكتسبوا حظاً من العلم والتجربة ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ﴾.

ونجد أنفسنا مطالبين، من أجل نهضة قوية لأمتنا، أن ندعو إلى الإحساس بواقعها المرير، وإلى العمل الجاد الموضوعي والمنظم لتغيير هذا الواقع إلى الأفضل، ولا بد لأمة تريد النهوض من بناء قواعد للنهضة، قوامها الحق والموضوعية والإخلاص في العمل، فليس بعد الحق إلا الضلال، ولا بعد الموضوعية إلا الهوى واجتناب المنطق، ولا بعد الإخلاص إلا التهاون والتفريط ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ﴾.



د. محمد زغلول

لقد سلك القرآن الكريم منهجاً قويماً في بيانه الأحكام التشريعية، فتنوع الأسلوب الذي عرض فيه القرآن هذه الأحكام، كما تعددت الوسائل والأدوات، فتارة يعرض القرآن الأحكام التشريعية وفق مقتضى المناسبة، وتارة يقرن هذا العرض بالترغيب أو الترهيب، وتارة أخرى يسوق الأحكام مجملة ويترك للسنة النبوية توضيحها وبيانها، وتارة يسوقها مفصلة، وهذا التنوع والتغيير في منهج عرض الأحكام من أجل قبول الناس بها، وامتثالهم لما فيها من تكاليف، دون أن تشعر النفس بالسآمة والملل، وبالتالي يكون ذلك معيناً للنفوس البشرية على الالتزام الدائم بهذه الأحكام، فالقرآن لا يَخْلَق بكثرة الردِّ، ولا يحسُّ تاليه من تكراره نفوراً أو ضجراً، بخلاف غيره من الكتب التي أَلِفَها البشرُ.

فالحق تبارك وتعالى، أنزل التشريع وفق منهج حكيم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لإقناع الإنسان بالتخلي عما يؤمن به، وما وجد عليه الآباء والأجداد، والأخذ بعقيدة جديدة تناقض سابقتها، وتخالفُها مخالفة كاملة.

فالقرآن لم يعرض آيات الأحكام وفق منهج الدساتير، وموسوعات القوانين الوضعية التي تجمع الأحكام المتعلقة بغرض ما في باب أو فصل واحد، بل جاءت آيات الأحكام مفرقة في جملة سوره، وليست للآيات المتعلقة بموضوع واحد سورة واحدة أو عدة سور خاصة بهذا الموضوع، ومع هذا فهناك ارتباط بين آيات القرآن وسوره لا تنفك عُراه، ولا تنفصم أحكامه ومعانيه، لأن هذا الارتباط ناشيء عن طبيعة هذا الدين الذي لا تنفصل فيه أحكام الشرائع التعبدية عن الأحكام التشريعية، عن أحكام المعاملات الاجتماعية والدولية، فهذا الدين يجب أن يشرف على أمور الحياة كلها، ولا يستقيم أمر الأمة وكيانها إلا إذا ارتضته كذلك. ويعتبر منهج القرآن في عرض الأحكام مميزاً، فالقرآن اتبع أسلوباً خاصاً في عرض أحكامه، وهذا ما ميزه عن كلّ الكتب السماوية الأخرى، وكلّ المؤلفات على الإطلاق. وقد أوضح الأستاذ «محمد عزة دروزة» هذه الحقيقة عندما قال: «وقد جاء نظم «القرآن» وسوره وآياته وقصصه وعظاته وأمثاله وخطابه وجداله أسلوباً رائعاً متميزاً ذلك كله بخصوصيات جعلته فَذّاً بالنسبة لأسلوب الكتب السماوية السابقة، وبالنسبة لما هو مألوف من أساليب النظم والسبك والخطاب، فالقرآن ذو طابع خاص خالد، مما لا يصح أن يقاس عليه أنواع الكلام وأساليب الكتب والتأليف، ومما يصح أن يُعَدّ أسلوباً خاصاً»(1). وفي الصفحات التالية نعرض لمنهج القرآن في بيان الأحكام، والله الموفق.

أولاً: التيسير والتسهيل:

إن منهج التيسير والتسهيل الذي سلكه القرآن الكريم في بيان الأحكام التشريعية من أهم وأسمى ملامح الشريعة الإسلامية التي أنزلها الله، تبارك

---

(1) انظر: القرآن المجيد له ص194.

وتعالى، على سيدنا محمد ﷺ، لتكون هداية ونوراً للبشرية جمعاء. فجاءت أحكام القرآن سمحة سهلة، لا عَنَتَ فيها ولا إرهاق، فلم يُرد الحق تبارك وتعالى أن يكون تعذيب النفوس والأبدان سبباً للتقرب إليه، بل إن الله هو الرؤوف الرحيم بعباده، وهو أرحم بالرضيع من أمه وأبيه، فيسَّر الأمور لعباده، وشرع لهم من الأحكام ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة. فهذه الأحكام أكثر ملاءمة لمقتضى الفطرة البشرية السليمة من أي دستور آخر، والله سبحانه وتعالى يدلنا على هذه الحقيقة في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[2]. ويرى «الإمام القرطبي» أن المقصود بهذه الآية «أن يقيم الإنسان وجهه للدين المعتدل المائل عن الضلال والتحريف، واتباع دين الله الذي خلق الناس له، وإقامة الوجه هو تقويم المقصد والقوة على الجدِّ في أعمال الدين، وخُصّ الوجه بالذكر لأنه جامعُ حواس الإنسان، وأشرف شيء فيه»[3]. ولهذا لم يكلف الله نفساً إلا وسعها، وقد يبدو للبعض أن بعض الأحكام تشتمل على المشقة في أدائها، والواقع أن ذلك وسوسة شيطانية في محاولة منه لإثباط الهمم، ونخر العزائم، وبالتالي إبعاد خلق الله عن اتباع الحق، وليس بعد الحق إلا الضلال المبين. فجميع التكاليف الشرعية منوطة بالقدرة والاستطاعة وفي حدود الطاقة. وفي هذا الشأن يقول الشيخ «محمود شلتوت»: «ليس في تعاليم القرآن وأحكامه ما يُكَبِّلُ الإنسان ويرهقه، ويحرمه التمتع الإنساني الشريف، بل إن كل تعاليمه تلبية لطبيعة الإنسان على وجه معتدل، لا إفراط فيه ولا تفريط»[4].

وهناك من الأدلة على سهولة أحكام القرآن الكريم ما لا يُحصى لها عداً، فهناك نصوص من القرآن نفسه، وكذلك من السنة المشرفة، وهناك أدلة العقل السليم التي لا تتنافى ولا تتناقض مع أسس الشريعة الإسلامية.

ـ فالنصوص القرآنية الدالة على سماحة الإسلام وسهولة تكاليفه كثيرة جداً

(2) سورة الروم، الآية: 30.

(3) انظر تفسير القرطبي 14/ 23.

(4) من توجيهات الإسلام ـ للشيخ محمود شلتوت ص21.

منها، قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[5] وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[6] فالتكاليف الشرعية كلها مبنية على التخفيف والتيسير، فقد كانت الشرائع السابقة تكلف أتباعها بما هو أشد من تكاليف الإسلام، فقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ﴾[7].

- وفي السنة النبوية نصوص تبرهن على أن تكاليف الإسلام مبنية على السهولة والتيسير، ومن هذه النصوص ما رواه أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: **«يسِّروا ولا تعسِّروا، وبشِّروا ولا تنفِّروا»**[8]. وما رواه أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: **«إن الدين يُسر، ولن يُشادَّ الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا، واستعينوا بالغَدْوة والرَوْحة وشيء من الدُّلجة»**[9]. وهناك العديد من الأحاديث التي تبرهن على أن مقاصد الشريعة مبنية على التيسير ورفع الحرج عن الناس.

- وكذلك العقل يؤكد مصداقية النصوص القرآنية والأحاديث النبوية بهذا الخصوص، فالعقل السليم يدرك أن كلّ أحكام الشريعة تصب في خدمة الإنسان ومصالحه، وأن الله قد ربط التكاليف الإسلامية بما يضمن للإنسان حقوقه ومصالحه، وقد وعى هذه الحقيقة الإمام «ابن قيِّم الجوزية»[10] عندما

---

(5) سورة البقرة، الآية: 185.

(6) سورة النساء، الآية: 28.

(7) سورة الأعراف، الآية: 157.

(8) البخاري ـ كتاب الأدب ـ باب يسروا ولا تعسروا ـ 10/ 643 رقم 6125 من فتح الباري.

(9) البخاري ـ كتاب الإيمان ـ باب الدين يسر 1/ 126 رقم 39 من فتح الباري.

(10) هو شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، أبو عبد اللّه، وُلِدَ بدمشق سنة 691هـ 1292م، وهو تلميذ ابن تيمية، حنبلي المذهب، عالم بشتى العلوم، وهو زاهد ورع، عمل بالإفتاء سنين طويلة، وشهد له العلماء والعامة بالعلم والورع والتقوى. سجن بسبب تمسكه بالإسلام والدفاع عنه وعُذب وأُهين مع شيخه ابن تيمية في سجن قلعة دمشق، ولم يفرج عنه إلا بعد وفاة الإمام ابن تيمية داخل السجن، توفي، رحمه الله، سنة 751هـ ـ1350م، ودفن=

قال: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليس من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه»[11].

والإمام «الشاطبي» يقرر أن الشريعة قائمة على أُسس متينة من السهولة والتيسير، وعبر عن هذه الحقيقة في موافقاته بقوله: «إن الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفية سمحة سهلة، حفظ فيها على الخلق قلوبهم، وحببها لهم بذلك، فلو عُوملوا على خلاف السماحة والسهولة، لدخل عليهم فيما كلفوا به ما لا يخلص به أعمالهم»[12].

- والمنطق السليم يرى أن سمة اليسر والتخفيف التي اتسمت بها الشريعة الإسلامية ميزتها عن غيرها من الشرائع السماوية والدساتير الوضعية. ومراعاة الأعذار الطارئة التي يشقُّ معها تنفيذ الحكم، من أبرز مظاهر هذه السمة؛ فرفع أو استبدال بما هو أيسر منه، فشرعت الرُّخَص في الصلاة، وفي صيام رمضان، كما رُخِّصَ الإفطار في رمضان عند المرض، والصلاة جالساً عند عدم استطاعة الوقوف، كما رُخِّصَ تناول المحرمات في حالة الاضطرار، إلى غير ذلك من الرخص. وبهذا الخصوص يقول الشيخ «عبد الوهاب خلاف»[13]: «وفي كل الحالات الخاصة التي يكون فيها حكم العزيمة شاقاً،

= في مقبرة باب الصغير بدمشق، وقبره الآن خارج سور المقبرة، أمام المدخل الرئيسي للمقبرة ويراه المارة. (انظر ذيل طبقات الحنابلة 2/ 447 ـ طبقات المفسرين للداوودي 2/ 90، وشذرات الذهب 6/ 168 ـ ومعجم المفسرين 2/ 503 ـ الأعلام 6/ 280).

(11) أعلام الموقعين له 3/ 14.

(12) الموافقات له 2/ 136.

(13) هو عبد الوهاب بن عبد الواحد خلاف، وُلِدَ بكفر الزيات سنة 1305هـ 1888م، وهو فقيه مصري من كبار علماء العرب والمسلمين في عصره، كان أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق، ومفتشاً في المحاكم الشرعية، وأحد أعضاء مجمع اللغة العربية. عمل في =

شُرعت الرُّخصة فأبيحت المحظورات عند الضرورات، وأبيح تأجيل الفرض والواجب؛ إذا كان في أداء أحدهما حرج ومشقة، واعتبر الإكراه والمرض والسفر والخطأ والنسيان والجهل من الأعذار التي تقتضي التخفيف[14]، فرحمة الله التي وسعت كل شيء سُخِّرت للإنسان، وأباحت له التمتع بالطيبات، والابتعاد عن الخبائث، فالله سبحانه، لم يكلف الإنسان إلا بما فيه مصلحة له، أو درء مفسدة عنه. وقد أجمع الفقهاء على أن الأصل في الأشياء الإباحة، «فكل ما لا حكم له فهو على الإباحة الأصلية، لأجل أن ينتفع الخلق به وتدعو الضرورة إليه»[15].

وجملة القول:

إنَّ الله، سبحانه وتعالى، يسَّر لعباده ما كلَّفَهُمْ به، ولأنه يريد من عباده أن يتمسكوا بهذا الدين الحنيف، ويعملوا وفق أحكامه، لهذا جاءت أحكام القرآن على قدر طاقة البشر واستطاعتهم، فالتيسير والتخفيف من القواعد التي قامت عليها الشريعة الإسلامية، وما شرع الله أمراً إلا يسَّر على عباده العاجزين بتشريع أخف وأسهل منه، رحمة ورأفة بهم، إنه بهم لرؤوف رحيم.

ثانياً: الإجمال والتفصيل:

اتبع القرآن الكريم منهج الإجمال في تبيان الأحكام غالباً، فلم يتعرض في أحكامه للتفاصيل والجزئيات، بل جاءت أحكامه في صورة مبادىء كلية وقوانين عامة. واتبع القرآن هذا المنهج لأنه الدستور الإلهي، والمصدر الأول لتشريع الأحكام، وترجع إليه كلّ المصادر التشريعية الأخرى، وأكد هذه الحقيقة الإمام «الشاطبي» عندما قال: «تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي»[16].

= مجال القضاء، له تصانيف كثيرة قيمة منها: علم أصول الفقه، والسياسة الشرعية، والاجتهاد والتقليد. توفي، رحمه الله، بالقاهرة سنة 1375هـ 1956م. (انظر: الأعلام 4/ 184).

(14) خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ـ له ص25 بتصرف بسيط.

(15) المرجع السابق ص20.

(16) الموافقات له 3/ 336.

فالقرآن الكريم جعله الله تبياناً لكل شيء، لأنَّهُ أحاط بجميع الأصول العامة والقواعد الكلية، وأوضح الإمام «الشافعي» هذا البيان بقوله: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»[17].

وعندما يذكر القرآن الكريم الأحكام على وجه الإجمال، فإنه يبيِّن عللها والمصالح التي بُنِيَت عليها. ولم يتعرض القرآن إلى الأحكام الجزئية التفصيلية إلا في الأمور التي تكون فيها مصلحة ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان؛ مثل أحكام الأسرة والمواريث. والسبب في عدم تعرض القرآن للأحكام الجزئية التفصيلية يوضحه «محمد حنفي» في «المدخل لدراسة الفقه الإسلامي»: «لأن تحديد الأحكام جميعها سلفاً يعتبر قيداً قد يؤدي إلى الحرج، أما ترك التفاصيل لاستنباطها من القواعد العامة بما يتناسب مع الزمان والبيئة، فإنه يؤدي إلى مسايرة التطور، ويترك باب الاجتهاد مفتوحاً لالتماس الأحكام التي تتناسب مع الحوادث المتجددة»[18]. ومن هنا؛ على المجتهد ألا يقتصر في بيانه للأحكام الشرعية على نصوص القرآن، بل يجب عليه، إذا وجد إجمالاً، أن يرجع إلى السنة، باعتبارها المصدر الثاني للتشريع، فالرسول ﷺ، قام ببيان أحكام الشريعة، كما أمره ربه بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[19]، فبيَّن عليه الصلاة والسلام الأحكام التي لا يمكن معرفتها إلا عن طريقه، ولا سيما في الأمور الشرعية التي شرعها الله لعباده وأمرهم بها، وترك كثيراً من الأحكام للمجتهدين، يدركون مقاصدها ومراميها بإعمال الفكر؛ على ضوء ما تقتضيه المصلحة في عصرهم.

وأوضح الإمام «الشاطبي» هذا المنهج القرآني الفريد في استنباط الأحكام فقال: «لا ينبغي في الاستنباط من القرآن، الاقتصار عليه، دون النظر في شرحه وبيانه، وهو السنة، لأنه إذا كان كلياً وفيه أمور كلية كما في شأن الصلاة والزكاة

---

(17) الرسالة له 1/ 20.

(18) المدخل لدراسة الفقه الإسلامي له 1/ 30.

(19) سورة النحل، الآية 44.

والحج ونحوها، فلا محيص عن النظر في بيانه»[20] وأكد الإمام «الزركشي» صحة هذا المنهج وسلامته، فقال: «إن القرآن والحديث أبداً متعاضدان على استيفاء الحق وإخراجه من مدارج الحكمة، حتى إن كل واحد منها يخصِّص عموم الآخر ويبيِّن إجماله»[21].

في ضوء ما سبق يمكن استنتاج أن القرآن الكريم نهج في بيانه الأحكام الشرعية طريقتين[22] هما:

الأولى: أحكامٌ نصَّ على بيانها على وجه التبيان والتفصيل، من ذلك الأحكام التي تخصُّ العقيدة والأخلاق، وأحكام الأسرة والمواريث.

الثانية: أحكامٌ نصَّ على بيانها على وجه الإجمال، ومن ذلك أحكام العبادات والمبادلات المالية، وأحكام الجنايات والحدود، والأحكام التي تنظم علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول، في السلم والحرب، والأحكام التي تضع أسس الحكم وغيرها.

في ضوء ما تقدم يمكن القول: إن الإجمال هو الصيغة الرئيسية في تشريع القرآن الكريم للأحكام، وإنّ السنة النبوية فصَّلت ما احتاج من هذه الأحكام إلى بيان وتفصيل، وتركت الكثير منها في صورة مبادىء كلية وقواعد عامة، مما يتبدل الحكم فيه عند تَغيُّرِ الزمان والمكان والبيئة. وتعتبر هذه السمة في منهج القرآن من أكبر الأدلة على عظمة القرآن، وسمو شأنه، وصلاحيته لإصلاح كل زمان ومكان؛ فالقرآن يَحُضُّ على التفكير، ويأمر بالبحث والنظر، فجاءت غالبية أحكامه مجملة حتى يتيح للإنسان فرصة التأمل والتدبر والتفكر، وبالتالي يكون الإنسان أكثر قدرة على الاستهداء بالقرآن في معالجة كلّ مشاكل الحياة المتنامية والمتغيرة من عصر إلى عصر، ومن مكان إلى آخر، وبذلك يراعي القرآن الكريم مصالح العباد على مرِّ العصور، ومهما اختلفت بيئاتهم وأحوالهم.

---

(20) الموافقات له 3/ 369.

(21) البرهان في علوم القرآن للزركشي 2/ 256.

(22) انظر منهج القرآن الكريم في تقرير الأحكام ـ للباجقني ص216.

ثالثاً: التنويع والتوزيع:

اتبع القرآن الكريم منهجاً فريداً في عرضه آيات الأحكام، إذ لم يخصِّص، مثلاً، للأحكام الأخلاقية مجموعة من سوره، ككتب الأخلاق والآداب التي يؤلفها البشر، كما لم يُخصِّص للأحكام الاعتقادية، من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، عدداً من السور كما يفعل المؤلفون في كتب العقيدة، وكذلك لم يفرد القرآن عدداً من سوره لعرض أحكام العبادات، من طهارة وصلاة وصوم وحج وغير ذلك كما يفعل المصنفون في كتب الفقه، ومن هنا يمكن القول: إن القرآن لم ينهج في عرضه آيات الأحكام منهج الدساتير والقوانين الوضعية التي تجمع الأحكام المتعلقة بموضوع واحد في مكان واحد.

وكذلك فإن القرآن الكريم لم يلتزم في بيانه للأحكام أسلوباً واحداً، كما هو شأن القوانين الوضعية والكتب الفقهية، بل نَوَّع في أساليب بيانه، وغاير في عباراتها، وصاغها بما تقتضيه بلاغته التي أفحمت البلغاء، وأعجزت أهل الفصاحة والبيان، فيعرض القصة حيناً ثم يتلوها بالموعظة، ثم يتبعها بحكم شرعي قد يذكره كاملاً، وقد يذكر طرفاً منه، ويترك الطرف الآخر، ليعرضه في مكان آخر، وهكذا حتى لا تسأم النفوس هديه، ولا تستثقل حديثه، وعبر الإمام «الفخر الرازي»[23] عن جوهر هذه الحقيقة فقال: «إن من عادة القرآن أن يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة، وبيان الأحكام مختلطاً ببعضها البعض، ليكون كل واحد منها مقوياً للآخر ومؤكداً له»[24]. ويتفق الشيخ «محمد عبده» مع «الفخر الرازي» في أن القرآن الكريم سلك منهجاً متميزاً في عرض آيات الأحكام؛ سواء من حيث الأسلوب، أو من حيث البيان، فيقول: «إن القرآن

---

(23) هو محمد بن الحسين القرشي، أبو عبد الله، الملقب بفخر الدين، وُلِدَ في الخامس والعشرين من رمضان سنة 544هـ، طبرستانيّ الأصل، وهو عربي قرشي من سلالة سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وكان إماماً في التفسير وعلم الكلام، له العديد من المصنفات؛ منها تفسير مفاتيح الغيب (التفسير الكبير). توفي، رحمه الله تعالى، في بلدة هراة، يوم الاثنين، في الأول من شوال سنة 606هـ، إذ دس له الكرامية السمّ فمات، رحمه الله. (انظر شذرات الذهب 5/ 21 ـ 22، وفيات الأعيان 2/ 265 ـ 266).

(24) التفسير الكبير للفخر الرازي 6/ 24.

ليس كتاباً فنياً، فيكون لكل مقصد من مقاصده باب خاصٌ به، وإنما هو كتاب هداية ووعظ، ينتقل بالإنسان من شأن من شؤونه إلى آخر، ويعود إلى مباحث المقصد الواحد المرة بعد المرة، مع التفنن في العبارة، والتنويع في البيان، حتى لا يمل تاليه وسامعه من المواظبة على الاهتداء به»[25].

فهذا التنويع في الأسلوب وطريقة عرض الأحكام، هو أداة تنبيه للمُكلَّف بما يجب عليه نحو خالقه سبحانه وتعالى، فعندما يلقي القرآن بأحكامه في أجواء متنوعة من الوعظ والإرشاد، وشؤون القتال والقصة، فإن السامع في كل مرة يحس كأنه يسمع شيئاً جديداً، وهذه خاصية للقرآن لا توجد في كتاب غيره.

وبالنسبة لتنويع أساليب القرآن في عرض آيات الأحكام، فإن لهذا التنويع أهدافاً وحكماً يريدها الحق، تبارك وتعالى، الذي أنزل القرآن على عبده، ليكون للعالمين نذيراً، ومن أبرز هذه الحكم والأهداف:

أولاً: إن التنويع في الأسلوب يكون دافعاً على قبول أحكامه وامتثالها، دون أن تشعر النفس بالسآمة أو الملل، ويكون مشوقاً لها للمداومة على تلاوته، ومدارسته وتدبر آياته، وفهم أحكامه ومعانيه، فالقرآن لا يخلق من كثرة الرد، ولا يحس القارىء بتكراره نفوراً أو ضجراً[26].

ثانياً: إن الأحكام شُرِّعَتْ في أوقات مختلفة، وفي فترات متباعدة، حسب الوقائع والحوادث والمناسبات، ولكل واقعة أو مناسبة أسلوب يناسبها؛ فقد تقتضي المناسبة الدلالة على الوجوب أو التحريم، بوعد أو وعيد على فعله أو تركه، وقد تتطلب مناسبة أخرى التصريح بالوجوب أو التحريم، وتقتضي مناسبة ثالثة أسلوباً آخر، فالحادثة أو المناسبة التي اقتضت تشريع حكم خاص، اقتضت أسلوباً خاصاً في بيانه وعرضه[27].

ثالثاً: إن القرآن الكريم لا يُراد منه بيان ما تضمنه من أحكام وقصص، ومواعظ وأمثال وغيرها فحسب، بل المراد الأهم هو إعجاز الناس عن أن يأتوا

---

(25) تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا 2/ 452.

(26) انظر أصول الأحكام ـ منصور الشيخ ص61.

(27) انظر خلاصة التشريع الإسلامي ـ خلاف ص26.

بمثله ليكون دليل صدق على نُبوَّة محمد ﷺ، وحجة ساطعة على الخلق أجمعين، فتنوع أساليب القرآن وبيانه من أهم وجوه الإعجاز[28].

رابعاً: إن القرآن الكريم ليس كتاب تشريع فحسب، بل هو كتاب عظة وإرشاد، يسوق آيات الأحكام بأساليب متباينة، لتتقبله النفوس، وتسترشد بهدايته وتوجيهاته في أجواء مختلفة، ولو جاءت أساليب بيانه على منهج واحد لفقد القرآن أهم مميزاته في الهداية والعبرة والتعبد بتلاوته[29].

أما بالنسبة لتنوع طرق القرآن في بيان الأحكام؛ فإن المتأمل في عرض القرآن آيات الأحكام، يرى أن تلك الآيات تتداخل في السورة الواحدة مع سائر القضايا والأغراض، والمواضيع الأخرى تداخلاً كاملاً، فآيات الأحكام مفرقة في معظم سور القرآن، فليست الآيات الخاصة بموضوع واحد مجموعة في سورة واحدة أو عدة سور، فآيات الأحكام التي تتحدث عن العقوبات، وهي قرابة عشر آيات، مفرقة في ثلاث سور؛ وهي البقرة والمائدة والنور، وهكذا سائر آيات الأحكام، مفرقة في معظم سور القرآن الكريم؛ إن لم يكن فيها جميعاً.

وهذه الأحكام الموزعة على سور القرآن الكريم، كل حكم فيها مؤتلف تمام الائتلاف في موضعه من السورة، مرتبط أشدَّ الارتباط مع ما تقدم عليه وما تأخر من قضايا وأغراض أخرى، وبهذا المعنى يقول الأستاذ «مصطفى الباجقني»: «فإذا ما جمعْتَ تلك الأحكام إلى بعضها، وشددتها بسلك واحد، ورتبتها تبعاً لنزولها أولاً بأول، انتظم لك عقد كامل، واستوى الموضوع على ساقه، متكامل الأجزاء لا تباين فيه ولا تناقض»[30].

ولقد اعتقد العديد من المستشرقين أنَّ منهج التنويع والتوزيع الذي اتبعه القرآن الكريم في عرضه للأحكام وبيانها، أسلوب قاصر مشتت، فحسبوا هذه

---

(28) انظر المرجع السابق والصفحة نفسها.
(29) انظر أصول الفقه الإسلامي ـ للشيخ محمد أبو زهرة ص93.
(30) منهج القرآن في تقرير الأحكام ـ للباجقني ص307.

الظاهرة ثلمة في الإسلام، يمكن نقد القرآن عن طريقها، فعدوا ذلك عيباً فيه واضطراباً في تأليفه، ومن هؤلاء المستشرقين المستشرق الفرنسي «رجيس لوي بلاشير» الذي حاول النيل من القرآن عبر ترديده هذه الفكرة المزعومة، حيث قال: «إن المجموعة المعنوية بسورة البقرة توضح جيداً بتداخل العناصر المتنوعة. . . وفي سور متعددة تدرك بسهولة تداعي الأفكار»[31].

وفي هذا الباب أفرد العلماء علماً مستقلاً يدرس أوجه العلاقة التي تربط بين الآية وما قبلها وما بعدها وهو ما يُعرف باسم «علم المناسبة»، وبيَّنوا أَنَّ فائدته هي جعل أجزاء الكلام آخذاً بعضها بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط، ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء[32].

وكان الإمام «أبو بكر النيسابوري»[33] أول من أظهر ببغداد علم المناسبة، وكان يقول، إذا قرِئَت عليه الآية: «لم جُعِلت هذه الآية إلى جانب هذه، وما الحكمة في جعل هذه السورة إلى جانب هذه السورة؟»[34] وكان يزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة».

ومن أشهر المصنفات في علم المناسبة الكتاب القيِّم المعروف باسم «نظم الدُرر في تناسب الآيات والسور» للإمام المفسر «برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي»[35] رحمه الله تعالى.

---

(31) القرآن ـ بلاشير ص69.

(32) البرهان في علوم القرآن ـ للزركشي 1/ 131 ـ والإتقان في علوم القرآن للسيوطي 2/ 323.

(33) هو محمد بن عبدوس بن أحمد الجنيدي، أبو بكر النيسابوري، مقرىء ومفسر وواعظ، وهو إمام في القراءات، عالم بمعاني القرآن، توفي، رحمه الله، تعالى سنة 338هـ ـ 949م. (انظر: طبقات المفسرين للداوودي 2/ 191 ـ ومعجم المفسرين لنويهض 2/ 569).

(34) البرهان 1/ 131 ـ والإتقان 3/ 323.

(35) هو إبراهيم بن عمر بن حسن الربّاط بن علي البقاعي أبو الحسن، برهان الدين، وُلِدَ بقرية خربة روحا في البقاع اللبناني سنة 809هـ ـ 1406م. وانتقل إلى دمشق وزار القدس والقاهرة. وهو مؤرخ ومفسر ومحدث وأديب، له العديد من المصنفات منها «نظم الدرر في تناسب الآيات والسور». توفي رحمه الله تعالى سنة 885هـ ـ 1480م بدمشق. (انظر: هدية العارفين 1/ 21 والبدر الطالع 1/ 19 ـ ومعجم المؤلفين 1/ 71 ـ وشذرات الذهب 7/ 339 ـ ومعجم المفسرين لنهويض 1/ 17).

والأقوال في هذا الشأن التي دحضت أباطيل أعداء الإسلام في هذا الموضع كثيرة، أذكر منها: قول الدكتور «محمد عبد اللّه دراز»: إن هذه المعاني تنتسق في السورة كما تنتسق الحجرات في البنيان، لا، بل إنها تلتحم فيها كما تلتحم الأعضاء في جسم الإنسان، فبين كل قطعة وجارتها رباط موضعي من أنفسهما كما يلتقي العظمان عند المفصل، ومن فوقهما تمتد شبكة من الوشائج تحيط بها عن كثب، كما يشتبك العضوان بالشرايين والعروق والأعصاب[36].

وقال الإمام «ابن العربي» مشيداً «بعلم المناسبة في القرآن الكريم»: «إنَّ ارتباط آي القرآن الكريم بعضها ببعض، حتى تكون كالكلمة الواحدة، متسقة المعاني منتظمة المباني، علم عظيم»[37].

وردَّ الشيخ «ولي الدين الملوي»[38] على مزاعم القائلين بامتناع التناسب والترابط بين آيات القرآن وسوره بقوله: «قد وهم من قال: لا يطلب للآي الكريمة مناسبة، لأنها على حسب الوقائع متفرقة. وفصل الخطاب أنها على حسب الوقائع تنزيلاً، وعلى حسب الحكمة ترتيباً»[39].

إنَّ منهج التنويع والتوزيع الذي سلكه القرآن الكريم في عرضه الأحكام وبيانها، لهو من أهم عوامل ترابط هذا القرآن، لأن الذي يقول بتفكك القرآن وعدم ترابطه، يكون قد خُتِمَ على قلبه بالران، وعلى بصره وسمعه بالغشاوة، فلا يدرك الحقيقة، ولا يبصر نورها، ولا يدرك فائدتها، ولو كانوا غير ذلك، لأدركوا أن الارتباط بين آيات القرآن الكريم وسوره ناشىء عن طبيعة هذا الدين، الذي لا تنفصل فيه أحكام الشرائع التعبدية عن أحكام التشريع الأخرى، كأحكام

(36) انظر: النبأ العظيم ـ د. محمد عبد اللّه دراز ص155.
(37) البرهان في علوم القرآن ـ للزركشي 1/ 131 ـ والإتقان في علوم القرآن ـ للسيوطي 3/ 322.
(38) هو محمد بن أحمد المنفلوطي الملوي الشافعي، برع في التفسير والفقه والأصول والتصوف. توفي سنة 774هـ. (انظر: شذرات الذهب 6/ 233).
(39) البرهان في علوم القرآن للزركشي 1/ 132.

المعاملات والعلاقات الاجتماعية والدولية. فهذا الدين يجب أن يشرف على الحياة كلها، فلا يستقيم حال الأمة وكيانها إلا إذا ارتضته كذلك مشرفاً وقائداً على أمورها الدنيوية والأخروية كلها.

فآيات الأحكام في تنويعها وتوزيعها وترابطها في سور القرآن العظيم، مع التجانس والألفة والإخاء، دليل على أن القرآن معجز في نظمه وترتيبه، كما هو معجز في بلاغته وتشريعاته، ويؤكد الدكتور «دراز» ذلك بقوله: «لعمري لئن كانت للقرآن في بلاغة تعبيره معجزات، وفي أساليب ترتيبه معجزات، وفي نبوءاته الصادقة معجزات، وفي تشريعاته الخالدة معجزات، فإنه في ترتيب آياته على هذا الوجه معجزة المعجزات»[40].

جملة القول:

في تنوع أساليب القرآن في بيانه أحكامه يمكن القول: إنه من وراء هذا التنوع يجدُ الأئمة المجتهدون، مجالاً فسيحاً خصباً للنظر والتأمل، عند استنباط الأحكام من هذه الأساليب التي تكون أكبر عون لهم في أداء مهمتهم التشريعية لاستخراج الأحكام للحوادث المستجدة بما يتلاءم وظروف العصر، وبما يحقق كمال هذه الشريعة الخالدة، وصلاحياتها للتطبيق الدائم في كل زمان ومكان.

رابعاً: التدرج في نزول الأحكام:

آيات الأحكام هي جزء من القرآن الكريم الذي أنزله الحق، تبارك وتعالى، مُنجماً على مدار ثلاثة وعشرين عاماً، فآيات الأحكام إذاً لم تنزل جملة واحدة، بل نزلت مفرقة حسب المناسبات والوقائع، وما يَرُدُّ على استفسارات الناس، فالحق، تبارك وتعالى، أنزل آيات الأحكام وفق منهج حكيم، وبأسلوب قويم، لإقناع الناس بالتخلي عما يؤمنون به، وما وجدوا عليه الآباء والأجداد، إلى عقيدة جديدة تتناقض كلية مع سابقاتها، وتستوجب ترك عادات وقيم، والتحلي بأخرى بديلة عنها.

---

(40) النبأ العظيم ـ د. دراز ص211.

ولهذا جاءت أحكام القرآن، بهذا المنهج القويم والأسلوب الحكيم، لتجد قبولاً واستحساناً لدى النفوس الظامئة، كي تتزود منها بما يشفي غليلها، ويروي ظمأها، دون أن تشعر بضجر أو ثقل حينما تتبلور وتكيف حياتها وفق مناهج هذه الأحكام الجديدة، فالتدرج في تشريع الأحكام هو الأسلوب الأمثل والمنهج الأقوم في اختيار الزمن المناسب، والحكم الملائم، والطريق الأفضل لصياغة الأحكام، كل بما يناسب زمانه ومكانه.

واعتبر الإمام «القرطبي» أن التدرج في إنزال آيات الأحكام كرامة وإحسان من الخالق لعباده، فقال: «إنَّ الله لم يدع شيئاً من الكرامة والبر، إلا أعطاه هذه الأمة. ومن كرامته وإحسانه أنه لم يُوجب عليهم الشرائع دفعة واحدة، لكنه أوجبها عليهم مرة بعد مرة»[41].

والملاحظ أن التدرج في إنزال آيات الأحكام، كان يراعي ناحيتين هما:

الأولى: الناحية الزمانية، فالتدرج الزمني في التشريع واضح، وهو أنَّ آيات الأحكام لم تنزل دفعة واحدة في زمن واحد، بل نزلت على فترات زمنية، قد تطول وقد تقصر، بحسب الوقائع والمستجدات، واستمر نزول هذه الآيات قرابة ثلاثة وعشرين عاماً.

الثانية: ناحية أنواع الأحكام، فالقرآن لم يكلف المسلمين في بداية الرسالة المحمدية من الأحكام ما لا يطيقون فعله أو تركه، بل اقتصرت في مرحلة صدر الإسلام على الدعوة إلى العقيدة الصحيحة، مع توجيه العقل السليم إلى التفكير فيما حوله، ليستدل به على وجود الله وقدرته، كي يكون إيمانه مبنياً على اقتناع كامل بالدين الجديد، ونبذ كل عبادة سوى الله، حتى إذا استقرت عقيدة التوحيد في النفوس، ودخل الناس في دين الله، بدأ الحق، تبارك وتعالى، في إنزال أحكام الحلال والحرام التي لها صلة وثيقة بالعقيدة، فدعا الناس إلى اجتناب ما تنفر منه الطبائع السوية، وتستقذره العقول الواعية، وما يتنافى مع مبادىء العقيدة الجديدة كالزنا، والغدر، والغصب، والقتل، وأكل

---

(41) تفسير القرطبي 3/ 52.

الميتة والدم، وما لم يُذكر اسم الله عليه، ثم توالت أحكام الحلال والحرام في النزول، حتى أتم الله نعمته على عباده، وأكمل لهم دينهم الذي ارتضاه لهم.

فالحكمة من هذا التدرج في نزول آيات الأحكام واضحة، وهي حكمة إلهية جليلة، تتناسب مع جلالة صاحب التشريع المجيد الذي أنزل هذا الدين رحمة بعباده، ليخرجهم من الظلمات إلى النور، ولهذا اقتضت الحكمة الربانية التيسير والتخفيف على العباد، وعدم تكليفهم، في بداية الدعوة، بما يشق عليهم أو ينفرهم من الإسلام، وبهذا الشأن يُروى عن السيدة «عائشة» رضي الله عنها، أنها قالت: «إنما نزل أول ما نزل من القرآن سورة من المفصل، فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام، نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر لقالوا: لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل لا تزنوا، لقالوا لا ندع الزنا»[42].

ويرى الدكتور «صبحي الصالح» أن القرآن الكريم، في تقرير هذا المنهج التدريجي من ناحية الأحكام ونوعيتها، يُفرِّق بين كل مسألة وأخرى، من حيث السطحية والعمق في نفوس البشر، فكل قضية سطحية تتسرب إلى نفس الفرد، أو المجتمع، فتفسد عليها فطرتها الطاهرة الزكية، فهي جريمة ترتكب في حق الفرد والمجتمع، فإذا أراد القرآن تحديد الزمن المناسب لاجتثاثها من جذورها، قطع فيها برأيه دفعة واحدة [43].

وهذا النوع من الجرائم في حق الفرد والمجتمع، حرَّمه القرآن دفعة واحدة، كالزنا والقتل والسرقة، وأكل أموال الناس بالباطل، وكل فعل لا يرجى منه منفعة على الإطلاق.

أما بالنسبة للقضايا العميقة الجذور، المتأصلة في النفوس، لدرجة أنها أصبحت جزءاً من نفس الفرد، وكيان المجتمع، فإنَّ القرآن الكريم اتبع أسلوباً آخر لصرف الناس عنها، يأخذ في الحسبان حاجات الناس، فيأخذ بمبدأ المرحلية في تقرير الحكم، بحيث تهيىء كل مرحلة للمرحلة اللاحقة، حتى لا

---

(42) صحيح البخاري ـ كتاب فضائل القرآن ـ باب تأليف القرآن 9/ 46 رقم 4993.

(43) انظر معالم الشريعة الإسلامية له ص137.

تحدث فجوة، تؤدي إلى انعكاس القضية، وذكر «الشاطبي» في موافقاته أن «عمر بن عبد العزيز» كان يطبق مبدأ المرحلية في المجال السياسي، ويُحكى عنه أن ابنه عبد الملك قال له: «مالك لا تنفذ الأمور؟ فوالله ما أبالي لو أن القِدر غلت بي وبك في الحق» فقال عمر: «لا تعجل يا بني، فإن الله ذمَّ الخمر في القرآن مرتين وحرمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة، فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة»(44).

ومن أهم المسائل التي يظهر من خلالها منهج القرآن الكريم في التدرج في تقرير الأحكام: مسألة تحريم الخمر، وتحريم الربا، ومسألة تحديد المواريث، ومسألة القتال في سبيل الله؛ ففي مسألة تحريم الخمر نهج القرآن منهج التدرج في تحريمها، كي يزهد الناس فيها من البداية ثم يستلها من نفوسهم بلطف ورفق، ومن ثم يسقيهم الدواء الشافي لهذا الداء الخبيث جرعة جرعة، حتى يستأصل شأفته، ويقضي عليها من جذورها قضاءً مبرماً. ويشرح الإمام «القفال»(45) الحكمة في سلوك القرآن هذا المنهج التربوي التدريجي في تحريم الخمر، فيقول: «والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب، أنَّ الله تعالى، علم أنه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم، فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدرُّج وهذا الرفق»(46).

ولقد تطلب هذا النهج التدريجي أربع مراحل، كانت رابعتها هي التي نصت على تحريم الخمر تحريماً صريحاً كاملاً، أما المراحل الثلاث، فلم تكن

---

(44) الموافقات 2/ 193.

(45) هو محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي، أبو بكر المعروف بالقفال الكبير، وُلِدَ في بلاد الشاش (وادي نهر سيحون) سنة 291هـ ـ 904، طاف بالبلاد لطلب الحديث، فكان إمام عصره في ما وراء النهر، وهو محدث ومفسر وأصولي ولغوي وأديب. نشر المذهب الشافعي في ما وراء النهر، وله تصانيف قيمة منها تفسير القرآن، قال عنه ابن عساكر: بلغني أنه كان مائلاً عن الاعتدال، قائلاً بالاعتزال في أول أمره، ثم رجع إلى المذهب الأشعري. (انظر: النجوم الزاهرة 4/ 111 ـ وطبقات المفسرين للسيوطي، ومرآة الجنان 2/ 381 ـ والعبر 2/ 338 ـ وتهذيب الأسماء واللغات 2/ 282 ـ ومعجم المفسرين 2/ 277).

(46) التفسير الكبير للفخر الرازي 6/ 43.

سوى مراحل تمهيدية لتهيئة الاستعداد النفسي للمؤمنين، لقبول هذا التحريم. فكان التحريم في المرحلة الرابعة بمنزلة العلاج الناجع لهذا الداء الخبيث، أعلن عن الأسباب التي أدت إلى التحريم، وهي أسباب اجتماعية وأخلاقية ونفسية.

وفي مواضع تحريم الربا سلك القرآن طريق التدرج، فأول مرة يذكر فيها القرآن الربا كانت في قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَا۟ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ﴾[47]. فالآية تشير إلى أن الربا لا ثواب له عند الله، كما أنها لا تشير إلى عقاب آكله فهذه موعظة سلبية، كما أن الآية اكتفت بذكر مقارنة بين الربا والصدقة، فالربا لا يكتب له النماء والزيادة، في الوقت الذي يضاعف ثواب الصدقة، ويقول الدكتور «دراز»: «إن هذا التفريق كافٍ في هذه المرحلة لإلقاء ظلال من الشك حول الربا، تنبه النفوس، وتحفزها إلى ترقب ما يُستجد من أمره»[48].

وفي المرحلة الثانية، جاء تحريم الربا في القرآن الكريم، على هيئة دروس وعبر، في حكاية عن بني إسرائيل الذين حرم الله عليهم الربا فأكلوه، قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا * وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَقَدْ نُهُوا۟ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[49].

وفي المرحلة الثالثة، نصَّ القرآن، بصراحة، على تحريم الربا، ولكنَّ التحريم في هذه المرحلة كان مقصوراً على الربا الفاحش الذي ينمو ويتزايد، حتى يصبح أضعافاً مضاعفة لرأس المال، وهذا التحريم يُعدُّ ناقوس خطر، ليهيىء النفوس والأفئدة لحكم حاسم في المرحلة القادمة، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[50].

وفي المرحلة الرابعة، جاء القرآن الكريم بتحريم الربا تحريماً كاملاً، فقال

---

(47) سورة الروم، الآية: 39.

(48) دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية د. محمد عبد الله دراز.

(49) سورة النساء، الآية: 160 ـ 161.

(50) سورة آل عمران، الآية: 130.

تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[51].
وفي ضوء تلك المراحل الأربع التي تدرَّج فيها تحريم الربا تحريماً كاملاً، واقتلاع هذه الفاحشة من جذورها، واستبدال نظام اقتصاديّ عادل بها، بعيداً عن الظلم واستغلال حاجات الناس؛ نجد القرآن الكريم يلح بقوة في كل مناسبة يعرض فيها لذكر الربا على البذل والإنفاق في وجوه البر، والقرض الحسن، ومساعدة المحتاجين.

وفي مسألة الميراث، سلك القرآن طريق التدرّج في ترسيخها في القلوب، فنظام الميراث في الإسلام هو أعدل نظام في الكون، فالقرآن الكريم يحصر المال الذي يخلفه الميت لأحب الناس إليه، وأقربهم إلى نفسه، حتى تقوى أواصر المحبة بين أفراد الأسرة، وحتى لا يكون الميراث مصدراً للشقاء والتنازع بين أفرادها، وقد اتبع القرآن منهج التدرج في حكم الميراث على ثلاث مراحل:

في المرحلة الأولى: أبقى القرآن الكريم نظام التوارث السائد عند العرب قبل الإسلام، الذي كان قائماً على أسباب ثلاثة[52] وهي: النسب والتبني والحِلف. وظل هذا النظام قائماً حتى نزل قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِىَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ ۚ وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ ۚ﴾[53].

وفي المرحلة الثانية: أضيف سببان آخران للتوارث هما المؤاخاة والهجرة، ويقول «الجصَّاص»: «فجملة ما حصل على التوارث بالأسباب في أول الإسلام التبني والحِلف والهجرة والمؤاخاة. التي آخى بها رسول الله ﷺ، ثم نُسخ الميراث بالتبني والهجرة والمؤاخاة»[54]. واستمرت هذه المرحلة حتى تهيأت النفوس لقبول نظام التوريث في صورته النهائية ومرحلته الثالثة، فقال تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾[55]. وبحلول هذه المرحلة الحاسمة، ألغى

---

(51) سورة البقرة، الآية: 278.
(52) انظر أحكام القرآن للرازي ـ الجصّاص 3/ 3 ـ 4.
(53) سورة النساء، الآية: 33.
(54) أحكام القرآن للجصّاص 3/ 6.
(55) سورة النساء، الآية: 7.

القرآن الكريم نظام التوريث، الذي كان قائماً في الجاهلية، واستمر العمل به في صدر الإسلام، وأصبح للتوريث ثلاثة أسباب فقط، وهي النسب، والنكاح، والولاء.

وكذلك تدرج القرآن الكريم في أحكام الجهاد على أربع مراحل، فالمرحلة الأولى هي مرحلة الموادعة، والمسالمة، فقال تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾(56). والمرحلة الثانية أَذِنَ للمسلمين بقتال المشركين، فقال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ﴾(57). وفي المرحلة الثالثة أمر الله المسلمين بقتال من يقاتلهم من المشركين، وتمثل هذا الأمر في قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾(58). وفي المرحلة الرابعة، ختم القرآن الكريم تشريع القتال بالأمر بقتال المشركين كافة كما يقاتلون المسلمين كافة، فقال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾(59).

وجملة القول في التدرج في التشريع، أن الخلاَّق الرؤوف الرحيم بخلقه، أدرى بأحوالهم من أنفسهم، فأنزل هذه الأحكام على فترة من الزمن، حسب طاقتهم وقدرتهم على التحمل والقبول، فَتَرْكُ الماضي جملة واحدة بما فيه من ملذات، قد يؤدي إلى نكوص في القضية، لأن ترك ما عليه الآباء والأجداد ليس بالأمر السهل، فكانت أحكام العقيدة، في بداية الدعوة، تمهيداً لقبول الأحكام التشريعية، وإحكاماً لنفوس الناس التي ألفت عادات وتقاليد، وعاشت في ظل مجتمع جاهلي، إذ كان من الصعب على تلك النفوس تَقبل جرعة كبيرة من الدواء، فمثل هذه الجرعة قد تكون قاتلة، بدلاً من أن تكون شافية، ولهذا كان التدرج بإعطاء المجتمع جرعات متتابعة، حتى يتقبلها هذا الجسد الموبوء من

(56) سورة المزمل، الآية: 10.

(57) سورة الحج، الآية: 39 ـ 40.

(58) سورة البقرة، الآية: 190.

(59) سورة التوبة، الآية: 36.

رأسه حتى أخمص قدميه، فمنهج القرآن التدريجي، في علاجه للقضايا المتأصلة، يهدف، من ورائه، إلى إلغاء الظواهر السيئة السائدة في حياة الأفراد في المجتمع الماضي، وإحلال ظواهر صحية أخرى بديلاً عنها، وترك عادات الماضي الجاهلي، وانحرافاته، وقبول عادات ومقاييس أخرى، يقوم عليها المجتمع الجديد، المجتمع النظيف الطاهر، القادر على تحمل المسؤولية التي أبت السموات والأرض أن يحملنها، وحملها الإنسان الذي نما وترعرع في ظل هذا المجتمع، وأداها خير أداء. والمجتمع الجاهلي هو المجتمع الذي يستبدل بالخير الشر، وبالفضيلة الرذيلة، وبالمحبة والتسامح البغضاء والتنازع، وبالحشمة والوقار التعرّي وتعاطي المنكرات. ومجتمع كهذا لا يمكن أن يكتب له النصر والنجاح، فاتباع شرع الله هو طريق الفوز والفلاح.

خامساً: الترغيب والترهيب:

لقد نهج القرآن الكريم منهج الترغيب والترهيب في عرض آيات الأحكام، فلا تكاد آية في العقيدة، أو التشريع، أو في الأخلاق في القرآن الكريم كله تخلو من ترغيب أو ترهيب. وهذا المنهج القرآني، في عرض الأحكام، سار على سبيله الرسل الكرام، إذ كانوا يبشرون المؤمنين بالجنة، ويخوِّفون الكفرة والعصاة الفاسقين من النار في الدار الآخرة، قال تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾[60].

وقد اشتملت آيات القرآن الكريم على أساليب شتى من الترغيب والترهيب، فيذكر الجنة ونعيمها أولاً، ثم يتبع ذلك بذكر النار، أو بالعكس، فيبدأ بالتخويف والترهيب، قبل عرض الإحسان والنعيم الذي أعده الله لعباده المؤمنين في الجنة. ومن أبرز سمات القرآن الكريم في عرضه الأحكام هو المزج بين أحكامه ومعاني الترغيب والترهيب، وهذا المنهج يغرس في نفوس المخاطبين المراقبة والهيبة، والإحساس بالفائدة العاجلة والآجلة، فيدفعهم ذلك إلى الامتثال، والاستجابة لأوامر الله ونواهيه، خوفاً من عقابه، وطمعاً في ثوابه،

---

(60) سورة الأنعام، الآية: 48.

ويرى الشيخ «محمود شلتوت» أنه، من خلال أسلوب الترغيب والترهيب، المتبع في القرآن الكريم، يتربّى في نفوس الناس الوازع الديني، الذي تهدف الرسالات الإلهية إلى غرسه في النفوس، وهذا الأسلوب مخالف لأساليب البشر في وضع قوانينهم، التي تسرد الأحكام سرداً جافاً، لا تتأثر الأنفس بها، ولا يهتز القلب لها[61]. وقد نوه «ابن جزي» للمسألة، فقال: «تأمل القرآن تجد الوعد مقروناً بالوعيد، قد ذكر أحدهما قبل ذكر الآخر، ليجمع بين الترغيب والترهيب، وليتبيّن أحدهما بالآخر كما قيل: فبضدها تتميز الأشياء»[62]. ويرى «العز بن عبد السلام» أن معظم أحكام القرآن مؤكدة؛ إما بالترغيب، إذا كانت قُرْبَةً أو بالترهيب إن كانت معصية[63].

وقد سلك القرآن الكريم منهج الترهيب والترغيب، لتهذيب النفوس وتوجيهها، ومن أجل حملها على الالتزام بأحكام القرآن، وتطبيقها وصيانتها من التلاعب والإهمال والمخالفة، فهو يؤازر التشريع ويعضده، فإذا كان التشريع تكليفاً بالأحكام، فالترغيب والترهيب أداة إقناع بها، وإغراء للاستجابة لها، ووعد بنيل ثوابها، وأداة ترهيب وتحذير من إهمالها والتفريط فيها، والوقوع في عذاب التهاون والاستهتار بها. ويؤكد الإمام «الشاطبي» هذا المعنى بقوله: «إذا ورد في القرآن الترغيب قرنه الترهيب، وبالعكس، وكذلك التوجيه مع التخويف، ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه بذكر أهل النار، وبالعكس، لأن ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية، وذكر أهل النار بأعمالهم تخويف»[64]. واعتبر «الزركشي» أن منهج الترغيب والترهيب يبعث على العمل، فقال: «وعادة القرآن، إذا ذكر أحكاماً ذكر بعدها وعداً ووعيداً، ليكون ذلك باعثاً على العمل بالأحكام»[65].

وهكذا، فإن منهج الترغيب والترهيب الذي يمثل معياراً وسطاً بين الشدة واللين، هو أحد مظاهر إعجاز القرآن وسرّ خلوده، وهو ما يلائم النفوس

---

(61) انظر الإسلام عقيدة وشريعة ـ الشيخ شلتوت ص486.

(62) كتاب التسهيل لعلوم التنزيل ـ لابن جزي ص6.

(63) انظر الإشارة إلى الإعجاز في بعض أنواع المجاز ص218.

(64) الموافقات له 3/ 358.

(65) البرهان في علوم القرآن له 1/ 144.

البشرية، ويتكيف مع طبائعها المتباينة، فإذا كان الثواب علاجاً لبعض النفوس، فإن العقاب بالمخالفة علاج لبعضها الآخر، فمن الناس من يستجيب للكلمة الطيبة وينفر من الكلمة السيئة، ومنهم كذلك صنف لا يمكن إقناعه بالحكمة والموعظة الحسنة، ولا يهتز لأي إحسان أو بر غير منظور، فمثل هذا الصنف من الناس لا بدَّ من اتباع أسلوب التخويف والترهيب معه، فلربما اهتز قلبه، ولانت جوارحه، وفي هذا المقام للإمام «أبي الحسن العامري» كلام قيِّم إذ يقول: «إن أحق الأديان بطول البقاء ما كانت أحواله متوسطة بين الشدة واللين، ليجد كل من ذوي الطبائع المختلفة ما يصلح به حاله، في معاشه ومعاده، ويستجمع له منه خير دنياه وآخرته»[66].

إن المؤمن ليجد حلاوة الإيمان عندما يقرأ القرآن الكريم، ويتدبر آياته، وعندما يمرُّ على ذكر الجنة يطمئن قلبه برحمة الله، وإذا ذكر النار اقشعر جلده، فالترغيب والترهيب الذي اتخذه الله تعالى منهجاً لعرض آيات الأحكام، يزيد الذين آمنوا إيماناً، ويطرق قلوب الكافرين والفاسقين وأسماعهم وأبصارهم، حتى لا يكون لهم حجة على الله، والمؤمن يجد حلاوة الإيمان في قلبه وكيانه، لأنه يشعر بالرضى الإلهي، ويحس به، وقال صاحب الإحياء عن فائدة الترغيب والترهيب: «الترغيب والترهيب يسوق الناس إلى سعادتهم، وليس ذلك إلا بألم محسوس، ولذة محسوسة مُدركة، فإن ما لا يُدْرك بالذوق، لا يَعظُمُ إليه الشوق»[67].

وفي ضوء ذلك، فإن منهج الترغيب والترهيب، ليؤكد حقيقة نظرة القرآن إلى الإنسان، واهتمامه به، روحاً وجسداً، فهو يخاطب الإنسان بالأسلوب الذي يؤثر في أعماق قلبه، ويهزه فيستجيب له، ومن هنا يحدثه عن النعيم الحسي، والعذاب الحسي مرة، وعن النعيم النفسي والعذاب النفسي مرة، ويزاوج بينهما مرات عديدة، ويزداد التخويف والترهيب كلما كان المخالف أكبر، ويزداد الترغيب كلما كانت طاعة المؤمن أكثر صلاحاً وإخلاصاً. ويوضح الأستاذ

---

(66) كتاب الإعلام بمناقب الإسلام ـ للعامري ص139.

(67) إحياء علوم الدين للغزالي 3/ 99.

«الباجقني» هذه المسألة فيقول: «وعادة القرآن في نهيه وزجره، أنَّهُ يبالغ في الزجر عن الكبائر الخطيرة، والتنديد بمرتكبيها، والتشديد عليهم، حتى يضيق ذرعهم بما وقعوا فيه، ثم يردف ذلك بآيات الوعد والبشارة لمن تاب، واجتنب ما نهى الله عنه»[68]. فالإنسان روح وجسد، ولا يمكن أن يحيا الإنسان بأحدهما دون الآخر، وكذلك، فإن القيام بالتكاليف الشرعية، لا بد أن يكون في دائرة الخوف والرجاء، لأن الاقتصار على أحدهما يهدم أركان العقيدة من أساسها، فالاقتصار على عاطفة الخوف، من غير رجاء في رحمة الله، يعتبر يأساً من رحمته تعالى، وبالتالي، يدفعه هذا اليأس إلى طريق الغواية، لاعتقاده بعدم الجدوى من الحذر والاستقامة. وأما الاقتصار على عاطفة الرجاء في رحمة الله، من غير خوف، يعتبر أمناً من مكر الله، فلا تصده عن ارتكاب أي منكر أو الانحراف إلى أي زلل. وقد أوضح «الشاطبي» هذه المسألة، فقال: «ومن هنا يتصور للعباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء، أن حقيقة الإيمان دائرة بينهما»[69]. فالقرآن الكريم يربي النفس البشرية من كلِّ جوانبها، وينفذ إليها من جميع منافذها، والخوف والرجاء من أبرز الوسائل لتحقيق هذا الهدف، ومن أكثرها أثراً في حياتها، فإن غلب على النفس البشرية السَّوية جانب الانحراف، كان جانب الخوف إليها أقرب، وإن غلب عليها جانب الاحتياط والتشدد، كان جانب الرجاء والعفو إليها أقرب.

إنَّ منهج الترغيب والترهيب، الذي سلكه القرآن الكريم في بيان الأحكام، لهو من أعظم مناهج القرآن التربوية، حيث يضع الإنسان في مستوى العبودية لله سبحانه وتعالى، تشده إليه رغبة ورهبة في آن واحد. وقد دعا الشيخ «الزرقاني»[70] المصلحين إلى أنْ يسلكوا منهج السنة الإلهية، إذا ما أرادوا أن يستجيب لهم الناس، فقال: «إنَّ ضرورة التربية الرشيدة في إصلاح الأفراد

---

(68) منهج القرآن في تقرير الأحكام للباجقني ص345.

(69) الموافقات له 3/ 365.

(70) هو محمد عبد العظيم الزرقاني، من كبار علماء الأزهر الشريف، تخرج في كلية أصول الدين، وعمل فيها، مدرساً لعلوم القرآن والحديث، ومن أهم كتبه: مناهل العرفان في علوم القرآن. توفي، رحمه الله، بالقاهرة سنة 1367هـ ـ 1948م (انظر: الأعلام 6/ 210).

والشعوب، يقتضي أن يمزج المصلح، في قانون هدايته، بين الترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، والشدة واللين»[71].

وقد سلك القرآن الكريم منهج الترغيب والترهيب، في بيان الأحكام التشريعية، ليكون ذلك حافزاً للناس على تنفيذ هذه الأحكام، على أتم هيئة وأكمل صورة، وفي ذلك فائدة جليلة للفرد والمجتمع، فعندما رغَّب القرآن الكريم في أداء العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج، وخوَّف ورهَّب من عدم القيام بهذه العبادات، فإنَّ ذلك كله في مصلحة الإنسان والمجتمع على حد سواء، فالله، سبحانه وتعالى، لا يستفيد من هذه العبادات شيئاً، بل الفائدة تعود، أولاً وأخيراً، على المكلف الذي يؤدي تلك العبادات، وعلى المجتمع، لأنَّ الناس، عندما يلتزمون بتنفيذ أوامر الله، وأداء العبادات التي كلفوا بها، فهذا يخلق أناساً متمسكين بالفضيلة التي يجلّيها القيام بالعبادات التي شرعها الله لعباده؛ وبالتالي يتكون المجتمع الصالح القائم على أسس المحبة والمودة والتكامل الاجتماعي، والعكس صحيح تماماً، فالمجتمع الذي يتربى أبناؤه على الرذيلة، وارتكاب المنكرات والفحشاء، يصبحُ بلا أخلاق وبلا قيم؛ وبالتالي يصير ساحة خصبة لانتشار الفساد والفوضى فيه[72]؛ وعلى هذا الأساس، اهتمَّ القرآن الكريم بتربية الفرد وإعداده، ليكون مواطناً صالحاً في مجتمع فاضل، فحث الناس على الالتزام بالفضائل الخُلقية، واجتناب الرذائل، وربط هذا الالتزام الخلقي بالعقيدة الإسلامية، لذلك وردت الأحكام الخلقية ممزوجة بمعاني الترغيب والترهيب ليكون باعثاً للمؤمن السوي على اتباع الآداب الفاضلة، والتقيد بالأخلاق الحميدة، لينال رضى الله، والثواب العظيم في الآخرة، وليكون رادعاً للمفرط في جنب الله، المنغمس في الرذيلة، كي يتجنبها حتى ينجو من غضب الله وسخطه، فينشأ المجتمع الفاضل القائم على هدي القرآن، المجتمع الذي يحافظ على الاعتبار البشري، والكرامة الإنسانية بين أفراده، فلكل فرد كرامته التي يجب ألاَّ تمس بسوء، لأن كرامة الفرد من كرامة

(71) مناهل العرفان ـ له 1/ 200.

(72) انظر العدالة الاجتماعية في الإسلام ـ لسيد قطب ص133.

المجتمع. فالله سبحانه وتعالى يرد الناس، ويطلب منهم أن يبنوا مجتمعهم على ضوء هدي القرآن وأحكامه، مجتمعاً تحترم فيه كرامة الفرد، ويحفظ اعتباره البشري لأفراده كافة، ولهذا، إذا وقع المحذور، وخدشت كرامة فرد ما، أو اعتدي عليه، من أجل ذلك شرع القرآن القصاص من الجاني بالحق والعدل، وحث المعتدى عليه بالالتزام بضبط النفس، وكظم الغيظ، والعفو عن المسيء.

ويجلِّي الإمام «القرطبي» هذه الحقيقة بقوله: «العفو عن الناس من أجلِّ ضروب فعل الخير، حيث يجوز للإنسان أن يعفو، وكل من استحق عقوبة فتركت له فقد عُفِيَ عنه»(73). لكنَّ العفو ليس بالأمر الهيِّن، فالنفس البشرية يصعب عليها العفو عمن أساء إليها، واعتدى عليها، لأنها مُحبة للانتقام، حريصة على الأخذ بالثأر من خصمها، لذا أمر القرآن بمجاهدة النفس، والانتصار عليها، بالترغيب تارة، وبالترهيب تارة أخرى، وهو جهاد عنيف، لا تقوى عليه إلا النفوس التي مُرِّنت على قبول الحق، وقهرت وساوس الشيطان ومكائده، ولأنَّ جهاد النفس والمصابرة في العفو عن الناس صعبٌ على النفس البشرية، فقد رغب الحق، تبارك وتعالى، فيه، وأعد للممتثل لأمره الثواب العظيم، في الدار الآخرة، فقال تعالى: ﴿۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ * ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلۡكَٰظِمِينَ ٱلۡغَيۡظَ وَٱلۡعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾(74) وقال تعالى: ﴿وَلَا تَسۡتَوِي ٱلۡحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُۚ ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ * وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُواْ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٖ﴾(75). علَّق «الزمخشري» على هذه الآية، فقال: «فإذا أساء إليك مسيء، فالحسنة أن تعفو عنه، والتي هي أحسن، أن تحسن إليه مكان إساءته إليك، فإنك، إن فعلت ذلك انقلب عدوك اللدود إلى ولي حميم، غير أن هذه السجية، وهذه الخصلة الشريفة، لا يلقاها إلا الذين صبروا على تحمل المكاره، وتجرع الشدائد، وكظم الغيظ وترك الانتقام، وما يُلقّاها إلا ذو حظ

---

(73) تفسير القرطبي 4/ 207.

(74) سورة آل عمران، الآية: 133 ـ 134.

(75) سورة فصلت، الآية: 34 ـ 35.

عظيم من قوة النفس، وصفاء الجوهر وطهارة الذات»[76].

وفي ضوء ما تقدم يمكن القول، إن القرآن الكريم يريد لأتباعه أن يكونوا في أرفع مقام وأسمى منزلة، تسمو بهم في مدارج الإنسانية الفاضلة، وترقى بهم في مدارج الكمال الخلقي والروحي، ولا يتأتى ذلك إلا بالحلم والأناة، ومظهر ذلك كظم الغيظ، وضبط النفس، وعنوانه العفو والتسامح فينالون بذلك العزة في الدنيا والآخرة.

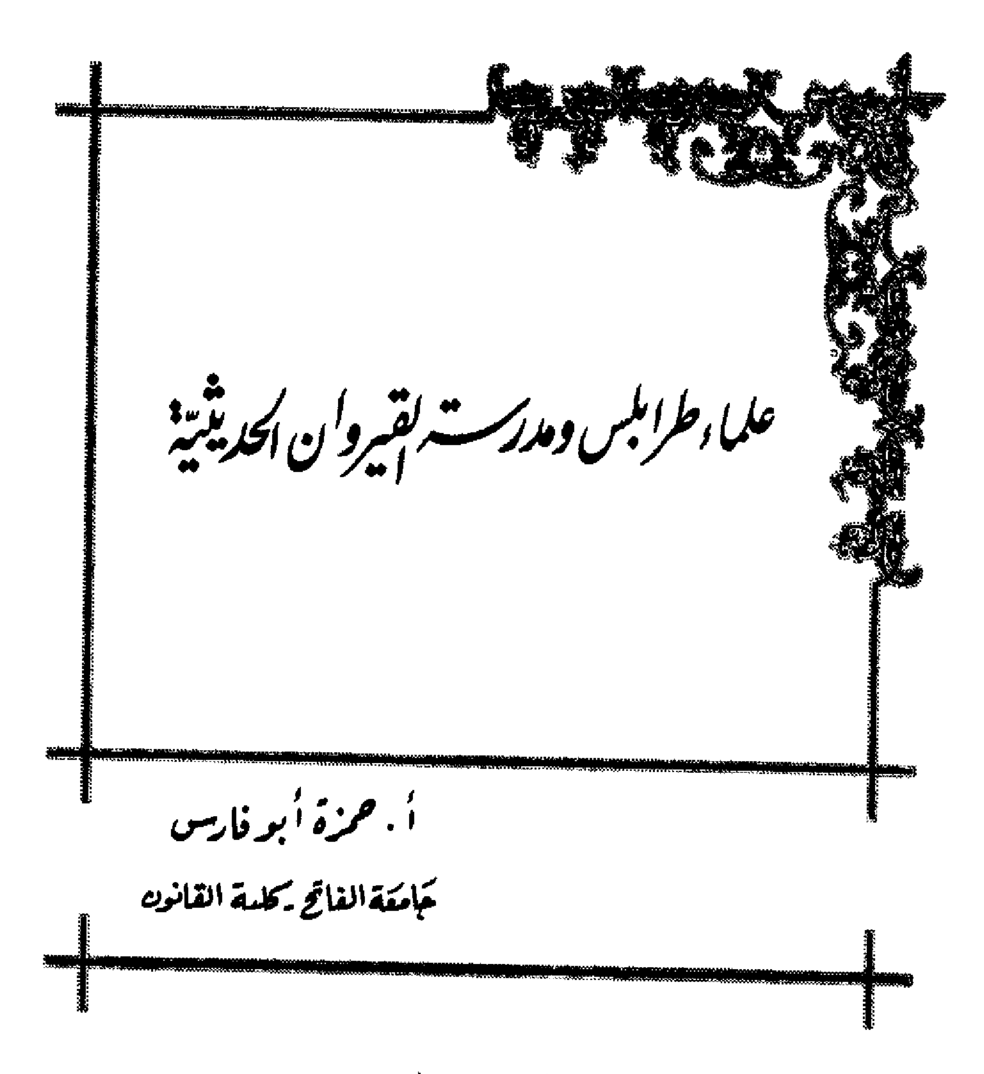
صفوة القول:

وبعد هذه الجولة السريعة، حول منهج القرآن الكريم في عرض آيات الأحكام وبيانها، بات من الواضح أنَّ القرآن الكريم، عرض آيات الأحكام بأساليب مختلفة، ومنهج محكم قويم، وهذا مظهر من مظاهر عناية الخالق، سبحانه وتعالى، بعباده، فساق لهم آيات الأحكام، بأساليب متنوعة لتتقبله النفوس، وتسترشد بهدايته وتوجيهاته في أجواء مختلفة. ولو جاءت أساليب القرآن على وتيرة واحدة، لشعرت النفوس بالملل والسآمة والضجر. وهذا التنوع في الأسلوب دليل قاطع، وبرهان ساطع، على أن هذا القرآن من عند الله، لا من عند البشر، لأنه من المستحيل أن يتمكن أي فرد من البشر أن ينوع أسلوبه في كتاب واحد. إن هذا التنوع لا يقدر عليه إلا الذي أحسن كل شيء صنعهُ، فتنوَّع الأسلوب، وبقي البناء متماسكاً متحداً، كأنه كلمة واحدة. فقد كان منهج القرآن في التنوع والتغيير منهجاً فريداً، أعطى للقرآن تفرُّدَهُ واستقلاله، عن كل طرق البحث والتأليف. وكان التخفيف والتيسير من أبرز سمات منهج القرآن في بيان الأحكام، فليس فيها ما يكبل الإنسان ويرهقه، ويحرمه من التمتع الإنساني الشريف، بل إن كل تعاليمه تلبية لطبيعة الإنسان على وجه معتدل، لا إفراط فيه ولا تفريط، فأحلَّ لهم الطيبات، وحرّم عليهم الخبائث، وأمرهم بالتحلي بمكارم الأخلاق، ونهاهم عن الاقتراب من الرذائل، فرغَّب في الأولى، ورهَّب من الثانية، لأن الأخلاق عنصر أساسي في تقويم الحياة وصلاح

(76) انظر الكشاف للزمخشري 4/ 200.

الفرد والمجتمع، ولهذا فقد أكد القرآن الجانب الخلقي، لأنه يهدف إلى إرساء قواعد المجتمع الإسلامي القويم، فللأخلاق معان ثابتة، ومفاهيم لازمة، لا يمكن الاستغناء عنها، فالصدق والأمانة والعدل والوفاء والإخلاص والبرّ والإحسان، كلها أمور لا يتصور الاستغناء عنها لأي مجتمع فاضل، لأنها قوام حياة المجتمعات، وأساس نهضتها، وبانتكاس هذه الأمور تنتكس البشرية إلى عصور الهمجية والفوضى، وفي عصرنا الحاضر، هناك العديد من المجتمعات التي انتكست من الفضيلة إلى الرذيلة، من عصر التقدم إلى عصر الفوضى والجهل، حيث ينغمس أفراد المجتمع في شهوات وملذات شيطانية وحيوانية، ويتركون الالتزام بصراط الله المستقيم الذي يغرس العدل والمحبة والفضيلة والوفاء والإخلاص في نفوس أفراد المجتمع[77].

(77) إعلام الموقعين له 3/ 14.



علماء طرابلس ومدرسة القيروان الحديثية

أ. حمزة أبو فارس

جامعة الفاتح - كلية القانون

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصَّلاة والسَّلام على سيدنا محمّد، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

العلاقة بين طرابلس والقيروان علاقة وطيدة قديمة، يمثلها ثلة من العلماء الذين لا تستطيع أن تقول إنهم طرابلسيون دون أن تنسبهم إلى القيروان، ولا العكس، لكثرة الرحلات والسفر، بل تغيير الإقامة إلى الوفاة. فهذا سحنون يدرس بطرابلس أثناء مروره بها قافلاً إلى بلاده، وهذا محمّد بن معاوية الطرابلسي يروي عنه أهل القيروان الموطأ، وموسى بن عبد الرَّحمن الطرابلسي، المعروف بالقطان، يروي عن سحنون ويسمع منه ابن مسرور، وأبو

العرب وأَبو القاسم زياد بن يونس، وابن أَبي زيد يروي عن أَبي العرب، وابن المنمر الطرابلسي يرحل إلى القيروان، ليسمع من ابن أَبي زيد، والقابسي. وقد أحببت أن أساهم في الملتقى الطيب؛ بإعطاء فكرة موجزة عن اتصال السند وتشابكه بين بعض علماء طرابلس ومدرسة القيروان الحديثية، خلال ثلاثة قرون تقريباً. ووقع اختياري على ستة محدّثين نسبوا إلى طرابلس، واتصلوا، أَو اتصل بهم محدثون من القيروان، فأثروا فيهم وتأثّروا بهم، وهؤلاء المحدّثون هم: محمّد بن معاوية الحضرمي الطرابلسي، وأَحمد بن عبد الله بن صالح العجلي الطرابلسي، وابنه أَبو مسلم صالح العجلي الطرابلسي، وابن زكرون الطرابلسي، وموسى بن عبد الرَّحمن الأطرابلسي، وابن المنمر الطرابلسي. ولم أقصد ترجمتهم هنا، وإنما قصدت تبيان صلتهم بمحدثي القيروان في وقتهم، وحاولت جهدي أن أربط السند الحديثي بين طرابلس والقيروان. فإن وفقت فبفضل الله وعونه، وإن كانت الأخرى فلا يستغرب ذلك من مقصّر مثلي.

1 ـ محمّد بن معاوية الحضرمي الطرابلسي:

يكنى أبا سليمان المحدث الطرابلسي، لا يعرف عنه إلاَّ ما نقله عياض، وغيره، عن أَبي العرب وأَبي علي البصري، وما قاله المالكي في رياضه. فأما كونه من طرابلس، فقد صرح بذلك عياض بنسبته في صدر الترجمة، وكذلك فعل المقريزي في (المقفى الكبير 7/ 276)، ناقلاً عن أَبي العرب، أنّه من علماء طرابلس، وقد ذكره صديقنا الدكتور شواط (مدرسة الحديث في القيروان) قائلاً: الطرابلسي، نزيل القيروان، أدخل إليها موطأ مالك، وفي روايته جامع الجامع. أما كونه أحد رواة الموطأ فذلك مما لا شك فيه، فقد سمع الإمام وكان من أصحابه، وروى عنه الموطأ. وقد ذكر عياض (المدارك 3/ 323) نقلاً عن رياض المالكي، أن في روايته جامع الجامع، وليس ذلك عند غيره من أصحاب مالك اهـ. ولا يوجد ذلك في المطبوع من الرياض. وأما كونه نزيل القيروان، وأدخل إليها الموطأ، فلم أطلع على من ذكر ذلك، إلاَّ إذا فهم من كلام صاحب، (الحلل 1/ 747، 748) نقلاً عن المدارك: وممن شملته إحاطة إفريقية، وهو من

أصحاب الإمام مالك، رضي الله عنه، حسبما ذكره في المدارك بما نصه: محمّد بن معاوية الحضرمي، طرابلسي الأصل، من أصحاب مالك إلخ... قلت ليس في المطبوع من المدارك في طبعتيه هذه اللفظة، فإذا ثبتت فإنه يفهم منها أنه قطن غير طرابلس، وأما إدخاله الموطأ إلى القيروان، فربما يفهم من تتلمذ الفرات بن محمّد العبدي عليه، لكن سماع الفرات ربما يكون في طرابلس، إذ كانت لفرات هذا رحلة معروفة. وقد صرح عياض بسماع الفرات منه. على كل حال سواء غادر محمّد بن معاوية طرابلس إلى القيروان أم لا، فإن أحد علماء الحديث في القيروان سمع منه وتتلمذ عليه، وهو فرات بن محمّد بن فرات العبدي. سمع من سحنون وصحب ابنه محمّداً، كما سمع من عون وأَبي زكرياء الحفري وغيرهم من أهل إفريقية. سمع منه عالم كثير منهم أَبو العرب. وقد نقل إلينا عياض في مداركه (4/ 411) عن ابن حارث أنّه كان يغلب عليه الرواية والجمع ومعرفة الأخبار، وكان ضعيفاً متهماً بالكذب أَو معروفاً به اهـ[1]. وقد اعتمد بعض من أَلَّف في علم الرجال، من بعد ابن حارث، كلام الخشني فجعله من الضعفاء[2]. توفي فرات سنة292. روى عن محمّد بن معاوية غير فرات، بكر بن حماد التاهرتي[3]، وحبيب بن محمّد الأطرابلسي[4]. وعن حبيب هذا روى صالح العجلي المتوفى سنة 322. للحضرمي هذا سماعات من مالك. قال عياض ثلاثة أجزاء، وله غيرها من الليث بن سعد، رواها عنه ابن وضاح[5]، وقد وصفه أَبو العرب فيما نقله عياض بأنّه مشهور ثقة. لم أقف على تاريخ ولادته ولا وفاته.

2 ـ أَحمد بن عبد الله بن صالح العجلي:

أَحمد بن عبد الله بن صالح بن مسلم بن صالح العجلي الكوفي

---

(1) ولا يوجد ضعفه، ولا اتهامه بالكذب في طبقات الخشني المطبوعة، انظر ص141.

(2) اللسان لابن حجر 2/ 432، عن مدرسة الحديث في القيروان 2/ 691.

(3) المدارك 3/ 323.

(4) معجم البلدان مادة أطرابلس 1/ 217.

(5) المدارك 3/ 323.

والعجلي، بكسر العين وسكون الجيم، نسبة إلى عجل بن نجيم كما قال في المغني[6]، أصله من الكوفة، ونشأ وتعلّم ببغدادا ثم سافر إلى طرابلس، واستقر بها وأولاده من بعده، كان والده عبد الله من أئمة القرّاء والحديث[7].

قرأ عليه خلق منهم ابنه أَحمد، وهو ثقة، روى عنه البخاري[8]. ولد أَحمد العجلي في الكوفة سنة 182، وابتدأ طلب الحديث سنة 197. روى العجلي، وسمع وقرأ على مشايخ في الكوفة منهم: شبابة بن سوار، ومحمّد بن جعفر غندر البصري، والحسن بن علي الجعفي، ومحمّد بن عبيد الله بن أَبي أمية الطنافسي، وأخوه يعلى بن عبيد الله الطنافسي، وعبد الملك بن عمرة سعد الحفري، ومحمّد بن يوسف الفريابي. غادر العجلي بغداد متوجهاً غرباً، فألقى عصا الترحال بطرابلس، ولا تعرف الأسباب التي جعلته يختار طرابلس مقاماً له، ولكننا نعرف أن الرجل ترك بغداد بسبب الفتنة التي عصفت بالعلماء خصوصاً المحدثين منهم، أعني إجبار العلماء على القول بأن القرآن مخلوق. ولا نريد الخوض في هذه القضية فقد أشبعت درساً. بينما نجد بعض المترجمين صرح بأن العجلي أقام في طرابلس، للتفرُّد والعبادة[9]، وبما أنَّ الأمر كذلك، فإننا نحسب الرجل اختار طرابلس، لبعدها ولو نسبياً عن مواقع هذه الفتنة، إذْ إنها ظهرت بوضوح في عواصم الدول الإِسلامية. استقر العجلي في طرابلس، وتفرغ للتدريس والتأليف. ولا أراني بحاجة إِلى إِطالة القول للتدليل على أن العجلي من المحدثين وعلماء الرجال، ويكفي أَن ننقل ما قاله عباس الدوري لمالك بن نصر القفصي: إنا كنا نعده (أَحمد العجلي) مثل أَحمد بن حنبل، ويحيى بن معين. وقال عنه يحيى بن معين: هو ثقة ابن ثقة ابن ثقة. ألّف كتاب التاريخ الذي يذكر أحياناً باسم كتاب الجرح والتعديل، والذي رتّبه الحافظ الهيثمي، وطبع محققاً موسوماً بتاريخ

---

(6) المغني ص184.

(7) تهذيب الكمال 15/ 109.

(8) التهذيب 5/ 261.

(9) السير 12/ 506.

الثقات، وقد جعلهما اليافعي كتابين[10]، وقد روى عنه ابنه صالح العجلي فانتشر ذكره في الآفاق[11].

مرتبة كتاب العجلي في التوثيق:

يعدّ كتاب العجلي من أشهر كتب التوثيق وأقدمها، توثيقه دقيق معتدل، لا إفراط فيه ولا تفريط؛ ولذا اعتمده علماء هذا الفن الذين جاؤوا بعده، ومن بينهم ابن شاهين، وابن حبان، وصاحب تهذيب الكمال، وتهذيبه. وذكر لنا العجلي أنه دخل على أَحمد بن حنبل ومحمّد بن نوح، وهما محبوسان في صور، فسأل العجلي محمّد بن نوح كيف كان تقييد أَحمد؟ فذكر له قصته. قلت؛ ولا يفوتني بهذه المناسبة أن أنبه إلى التصحيف الذي حدث أثناء تحقيق ترتيب ثقات العجلي في ترجمة الإِمام أَحمد بن حنبل[12] إذ جاء فيه: قال العجلي: دخلت على أَحمد بن حنبل وأَحمد بن نوح والصواب محمّد بن نوح، وهو محمّد بن نوح بن ميمون المعروف بالمضروب، ترجم له الخطيب في تاريخه[13]. وقوله فسألت أَحمد بن نوح: كيف كان يفسده؟ وصواب ذلك: فسألت محمّد بن نوح كيف كان تقييده؟ وقوله (قالوا: شبه. قال: أي شيء أردت بهذا، الصواب فيه حذف كلمة (قال). وقوله: (فسألوه عن حديث جامع بن شداد «وكنت في الذكر» قال كان محمّد بن عبيد يحكي فيه). في هذا الكلام تصحيفان:

الأول: «وكنت في الذكر»، صوابه «وكتب في الذكر». والحديث معروف رواه البخاري في بدء الخلق وفي التوحيد.

والثاني: قوله (يحكي فيه)، صوابه يخطيء فيه، يعني أن محمّد بن عبيد كان يقول خلق في الذكر بدل من، وكتب في الذكر، ثم رجع عن ذلك

---

(10) 2/ 173.

(11) قال الذهبي (السير 12/ 506): وله مصنف مفيد في الجرح والتعديل، طالعته وعلقت منه فوائد على تبحره بالصنعة، وسعة حفظه.

(12) ص49.

(13) 3/ 322.

وتركه[14]. وعرفنا من خلال كتابه أن لباسه كان رثاً وأنه ربما كان يشتغل بالتجارة، فقد حكي أنه أثناء زيارته محمّد بن نوح في الحبس، أخرج إليه هذا الأخير قفة دنانير فقال له: خذ منها حاجتك أراك رث الهيئة، فأخرج العجلي منطقة له فيها دنانير كان قد باع بها بزاً بأنطاكية. ومما أثر عنه أنه كان يقول: كافر من قال بخلق القرآن، ومن قال برجعة علي[15]. وعند استقراره بطرابلس، بدأ الناس من أهل البلد يأخذون عنه، وكذلك يفعل من يمر بطرابلس، فما إنْ سمعوا به حتى بدأت الوفود تترى، وممن روى عنه غير ابنه صالح مسند الأندلس محمّد بن فطيس الغافقي.

تأثير العجلي في مدرسة الحديث القيروانية:

لا نشك في أن العجلي كان له تأثير في مدرسة الحديث في القيروان؛ وذلك لأن بعض محدثي القيروان درس الحديث وعلم الرجال على أبي الحسن العجلي، ونبدأ بأبي عثمان:

1 ـ **سعيد بن إسحاق الكلبي**: قال الخشني[16]: كان من رجال سحنون سمع منه ومن غيره وكان كثير الرباط فغلب عليه الرواية والجمع للحديث. وذهب إلى طرابلس فسمع من العجلي وحدَّث عنه[17]. قال المالكي: كان ساكناً بقصر الطوب، يقيم به شهوراً ثم يقدم إلى القيروان، فيقيم شهوراً، فيأتيه الناس، فيسمعون منه. ولد سنة 212 وغلب عليه في آخر عمره الزهد توفي سنة 295 عن بضع وثمانين عاماً[18]. (قال الوليد بن بكر الأندلسي: وحديث أحمد وتصانيفه وأخباره بالمغرب، وحديثه عزيز بمصر والشام والعراق لبعد المسافة)[19].

(14) تهذيب الكمال 1/ 461، 462.
(15) سير أعلام النبلاء 12/ 506.
(16) ص152.
(17) سير أعلام النبلاء 12/ 505، تاريخ الإسلام، وفيات سنة 261، وتذكرة الحفّاظ 2/ 560.
(18) تاريخ الإسلام، المجلد 22/ 149، وفيات سنة 295.
(19) تاريخ بغداد 4/ 215.

وانظر سعيد بن إسحاق الكلبي: مدرسة الحديث في القيروان (2/ 602 ـ 604)، والرياض (2/ 12 ـ 15)، والمعالم (2/ 255 ـ 257)، والبيان المغرب (1/ 145) والمدارك.

2 ـ **مالك بن عيسى بن نصر القفصي:** من أهل قفصة، معدود في رجال الحديث الأفارقة، ارتحل إلى المشرق بعد أن أخذ عن علماء بلده، وصحب ابن سحنون، وسمع من شجرة بن عيسى، وفي طرابلس، التقى أبا الحسن العجلي، فسمع منه وحدَّث عنه. وقد نقل لنا أَبو العرب في طبقاته (ص190، 224) أن مالكاً حدَّثه قال: قال لي أَبو الحسن الكوفي: لم يكن عندكم بإفريقية محدِّث إلاَّ موسى بن معاوية وعباس بن الوليد الفارسي. وقد جعل مالك القفصي كل همّه للحديث وعلومه. وكان يسعى حثيثاً إلى إضفاء صبغة الحديث على مدرسة القيروان بأكملها، ولا يقبل دراسة بعض الحديث وتأويله بما يوافق رأياً فقهياً معيناً، فهم ذلك مما نقله إلينا الخشني في طبقاته عن سعيد بن الخراط أنّه قال: أخرجت مالكاً يوماً من الحديث إلى غيره فكأني أجر ثوراً؛ يعني أنه كان يكره ذلك. وما روي أن ابن البياني أتاه وطلب منه أن يحدّثه، ولكن لا يحدثه إلاَّ بما يوافق مذهبه، فانتقده القفصي علانية ولم يوافقه.

وقال الخشني: سمعت من يقول إنه (أي مالك القفصي) لو عاش قليلاً، وامتد به العمر، لغلب على أهل القيروان علم الحديث.

وقد وصفه زياد بن موسى بقوله: ما رأيت بإفريقية أعلم بالحديث منه[20]. ويدل على شهرته بعلم الحديث أن علماء الأندلس رحلوا إليه. ولنستمع إلى الحافظ الذهبي يحدِّثنا عنه: وكان إماماً كبيراً رحل إليه العلماء من الأندلس[21]. قال أَبو العرب: كان ثقة. له فقه كثير وعلم بالحديث وعلله ورجاله، لم أعلم في عصره أجمع للعلم منه ولا أكثر رجالاً[22].

(20) المدارك 5/ 125.

(21) تاريخ الإسلام 23/ 174، وفيات سنة 305.

(22) المدارك 5/ 124.

مصنفاته: قال الذهبي: وصنَّف كتباً اهـ. ولا أحد فيما نعلم، ذكر منها شيئاً إلاَّ عياضاً الذي قال: وألّف كتاب الآثرية. وعرفنا من بقية كلام عياض عن هذا الكتاب أن الرجل كان مالكياً على مذهب أهل المدينة. وأنا أذهب مع صديقنا وأخينا الدكتور شواط إلى أن مخالطته للشيعة ولو بقدر، ربما كان سبباً في إهمال كتبه، والله أعلم. ولا بد من التنبيه هنا على السهو الذي عرض للشيخ محمّد محفوظ، عندما جعل أحد مصادر ترجمة مالك القفصي طبقات الفقهاء للشيرازي، إذ لا يوجد له فيها ترجمة، كما أنه سماه مالك بن نصر بن عيسى، فجعل عيسى جده ونصراً أباه. وكان مالك هذا يجل شيخه العجلي، فعندما سأله الحافظ أبو العرب: من أعلم من رأيت بالحديث؟ قال: أما في الشيوخ فأحمد بن عبد الله العجلي. توفي القفصي سنة 305[23].

3 ـ أبو جعفر أحمد بن معتب بن أبي الأزهر: كان ثقة ثبتاً نبيلاً عالماً بالحديث والرجال[24]، سمع من سحنون وكانت له رحلة إلى الشرق سمع فيها من أناس منهم إسماعيل القاضي، وسمع في طرابلس من أبي الحسن جميع ما عنده. قال أبو العرب: سمع منه الناس. من أشهر تلاميذه أبو العرب التميمي، فقد أكثر من ذكره في كتاب المحن، بل قد افتتح كتابه هذا برواية حديث سمعه من أحمد بن معتب، وهذا الأخير سمعه من أحمد بن عبد الله العجلي، قال: حدَّثنا الفضل بن دكين قال: حدَّثنا سفيان بن عاصم عن مصعب بن سعد عن سعيد قال: سئل النبي ﷺ أي الناس أشد بلاء؟ قال: **«الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل، يبتلى الرجل على حسب دينه، فإن كان في دينه صلابة زيد في بلائه، وإن كان في دينه رقة خفف عنه، وما يزال البلاء بالعبد حتى يمشي على الأرض وماله من خطيئة»**[25]. وعن طريق أحمد بن معتب روى أبو العرب في محنه عن العجلي أخبار جماعة

(23) سير أعلام النبلاء 12/506، العبر 1/ 264 ـ 267، ومدرسة الحديث في القيروان 2/ 754.

(24) طبقات أبي العرب ص241، والمدارك 2/ 230، 4/ 353.

(25) المحن ص57.

ممن امتحن بمقالة خلق القرآن[26] على يد القاضي ابن عبد ربه. وتوفي سنة 376 أو 377 ورويت في وفاته قصص.

المدارك 4/ 353 وما بعدها. الرياض 1/ 470 ـ 472. طبقات الخشني 138. المعالم 2/ 177 ـ 184. طبقات أبي العرب 241 الملحق. مدرسة الحديث في القيروان 2/ 546 ـ 548.

4 ـ **أبو عثمان سعيد بن محمّد بن صبح، المعروف بابن الحداد:** الفقيه والمحدِّث القيرواني المعروف. ولم تكن له رحلة، فيما نعلم إلاَّ إلى طرابلس، حيث سمع الحديث وعلم الرجال من أبي الحسن العجلي الكوفي ثم الطرابلسي، كما ذكر الخشني (ص48). وكان هذا الرجل مولعاً بالحديث وعلم الرجال؛ فقد أثر عنه قوله: إنما هو النظر والخبر اهـ. ولذا وصفه الحافظ الذهبي بقوله: وكان بحراً في الفروع ورأساً في لسان العرب بصيراً بالسنن[27]. وكان أثر عليه من وجهين: أحدهما كراهيته للمبتدعة، ووقوفه في وجههم دون خوف ولا وجل، يظهر ذلك واضحاً في مناهضته للعبيديين ومناظرته لرؤوس المعتزلة. والثاني: كراهيته للتقليد وقد نقل لنا قوله ذاماً التقليد: هو من نقص العقول، أو دناءة الهمم[28]. ولما كان هذا حاله، لا يعتقد مسألة إلاَّ بحجة، قال بعضهم إنه تحول شافعياً من غير تقليد[29]. وأحسب أن هذا ممن رآه يخالف المذهب في بعض المسائل حسب الدليل الذي يرتضيه. ولا يعني ذلك أنه تحول إلى غير مذهب مالك. وهذا معروف في بعض أئمة المذهب ممن تشبع بالسنة وعلم الرجال، سمع منه جلة منهم أبو العرب، وابنه، وابن التمار[30]. توفي سنة 302 وخلف مصنفات كثيرة[31].

(26) المحن ص442 ـ 444.
(27) سير أعلام النبلاء 14/ 205.
(28) سير أعلام النبلاء 14/ 206.
(29) المصدر نفسه.
(30) المدارك 5/ 78.
(31) مدرسة الحديث 2/ 612.

طبقات الخشني 148. المدارك 5/ 78 ـ 90. رياض النفوس 2/ 57 ـ 115. المعالم 2/ 295 ـ 315. سير أعلام النبلاء 14/ 205 ـ 214. تاريخ الإسلام 23/ 91 (وفيات سنة 302). مدرسة الحديث في القيروان 2/ 604 ـ 613.

5 ـ **أبو مسلم صالح بن أَحمد بن عبد الله بن صالح بن مسلم العجلي الأطرابلسي**: هو ابن أَحمد العجلي المذكور آنفاً. قال الذهبي(32): روى عن أبيه كتابه في الجرح والتعديل، وهو مصنف جليل في بابه.

رواه عن صالح علي بن أَحمد بن زكرياء الهاشمي(33). توفي في هذا العام(34) اهـ.

وذكر ياقوت(35) أن صالحاً روى عن حبيب بن محمّد الأطرابلسي، زاد ياقوت: وحبيب بن محمّد الأطرابلسي رجل صالح فهم، سمع جماعة من أهل بلده.

وقد وصل سماع صالح العجلي إِلى أَبي الحسن بن المنمر، وعلي بن محمّد القابسي عن طريق شيخهما علي بن أَحمد بن الخصيب، المعروف بابن زكرون.

توفي أَبو مسلم صالح العجلي سنة 322(36).

6 ـ **علي بن زكريا بن الخصيب(37) الهاشمي الأطرابلسي**: المعروف بابن زكرون(38) من علماء طرابلس الغرب. لم تسعفنا المصادر المتوفرة بأي شيء عن حياته وصفاته إِلاَّ ما ذكره صاحب الرياض، وقبله عياض في

---

(32) تاريخ الإسلام، وفيات سنة 322 ص107.

(33) هو ابن الخصيب، المعروف بابن زكرون، وستعرف به بعد قليل.

(34) يعني عام 322.

(35) معجم البلدان 1/ 217.

(36) سير أعلام النبلاء 14/ 217.

(37) ذكر في بعض المصادر بابن الخطيب، مما جعل صاحب نفحات النسرين ص78، 110 يجعل له ترجمتين، وكذلك نقل صاحب المنهل العذب 2/ 53، 69.

(38) تصحف عند الدكتور شواط إِلى ابن ذكوان، انظر مدرسة الحديث في القيروان 1/ 457، وينظر مقالنا عن ابن زكرون، المقدم في مجلة البحوث التاريخية.

مداركه (6/ 274) من قوله: كان رجلاً صالحاً متعبداً ناسكاً، ذا فضل وعبادة، وعقل وصون وبشارة جميلة، منور الوجه. درس ابن زكرون علومه الأولى في طرابلس على شيوخها، من أمثال صالح بن أحمد بن عبد الله العجلي، الذي روى عن أبيه مصنفه في الجرح والتعديل، ثم ارتحل وأدى فريضة الحج، فسمع وروى عن شيوخ أجلة منهم المحدثون: ابن المنذر، وابن الجارود، وأبو عبد الله الجيزي، وابن الأعرابي، والفقيهان المالكيان، وابن شعبان، وابن الزيات. ولذا اشتهر ابن الخصيب بالحديث إلى جانب الفقه، أما سيرته وسلوكه فقد روي عنه العجب العجاب[39]. جلس للتدريس في طرابلس، فانتفع به أهلها، وتعلّم منه الناس الذين جاؤوا للأخذ عنه من كل مكان، فقد كان نسيج وحده في علمه وعمله، فتتلمذ عليه من مشاهير علماء طرابلس أبو الحسن بن المنمر، ومن أهل الأندلس عبدوس الطليطلي، والوليد بن بكر بن مخلد حدَّث عنه بكتاب معرفة الرجال للعجلي[40]، ومن أهل تونس الإمام أبو الحسن القابسي، فقد أخذ عنه الحديث، وعلم الرجال، عندما مر بطرابلس راحلاً إلى المشرق سنة 352[41]، ومن المرجح أنه سمع منه كتاب الجرح والتعديل للعجلي، الذي سمعه ابن زكرون بدوره من ابن المؤلّف[42].

ولا أراني بحاجة إلى التدليل على شهرة القابسي في الحديث وعلم الرجال، فقد سمع من ابن مسرور الدباغ، ودراس بن إسماعيل، والحافظ حمزة بن محمّد الكناني، وأبي زيد المروزي. وقد وصفه الحافظ الذهبي بقوله: الحافظ المحدث[43]، وبقوله الإمام الحافظ الفقيه العلاّمة عالم

(39) راجع المدارك 6/ 275.

(40) تذكرة الحفاظ 3/ 380.

(41) مدرسة الحديث في القيروان 2/ 664، 665.

(42) وقد صرّح بتلمذة القابسي على ابن زكرون القاضي عياض في مداركه 6/ 275.

(43) تذكرة الحفاظ 3/ 1079.

المغرب[44]. وقال عياض: وكان واسع الرواية عالماً بالحديث وعلله ورجاله اهـ. وقد روى الموطأ برواية ابن القاسم وغيره عن عبد الله بن أَبي هاشم وأَبي الحسن علي بن محمّد بن مسرور[45]. وقد ألّف الحافظ القابسي مصنفات نافعة منها:

كتاب الملخص، كتاب الممهد، كتاب المنقذ من شبه التأويل، والرسالة المفصلة لأحوال المتعلّمين وأحكام المعلمين، كتاب الاعتقادات، كتاب مناسك الحج[46].

قال الذهبي[47]: وكان ضريراً، وهو من أصح العلماء كتباً. كتب له ثقات أصحابه وضبط له بمكة صحيح البخاري، وحرَّره وأتقنه رفيقه الإمام أبو محمّد الأصلي. توفي سنة 402.

عودة إلى الشيخ ابن زكرون:

قال المالكي فيما نقله عياض في مداركه[48]: له في الفقه والفرائض والشروط والرقائق مصنفات كثيرة، وله في الحديث والرجال تواليف.

وقد ذكر لنا التجاني في رحلته اسمين من أسماء كتبه هما: المعالم الفقهية، والمعالم الدينية[49]، ومن المحتمل أن يكونا كتاباً واحداً.

لا نعرف على وجه التحديد متى ولد ابن زكرون، لكن يمكن أن يكون تاريخ ميلاده في حدود التسعين بعد المائتين، أَو قبلها بقليل، إذ إن أحد شيوخه، وهو ابن الجارود، توفي سنة 307[50]، أما وفاة ابن زكرون فقد

(44) سير أعلام النبلاء 17/ 658.

(45) مدرسة الحديث في القيروان 2/ 664.

(46) انظر المدارك 6/ 96.

(47) سير أعلام النبلاء 17/ 159.

(48) 6/ 274، 275.

(49) رحلة التجاني 257.

(50) سير أعلام النبلاء 14/ 241.

كانت سنة 370[51]. ولا نشك أنه (القابسي) سمع من شيخه ابن زكرون المنتقى لابن الجارود شيخ شيخه، مع أن ابن خير لم يذكره في فهرسته، وقد حدث القابسي بالمنتقى في القيروان[52].

هؤلاء أربعة من علماء الحديث في طرابلس كان لهم أثر واضح في ثلة من محدثي القيروان حيث لا حدود على العلماء ولا قيود.

ونختم ورقتنا هذه بالحديث عن عالم طرابلسي فرضي، ومحدّث تلقى العلم في هذا البلد العريق، أعني القيروان، وشد إليه الرحال بعد أن أكمل تعليمه في بلده طرابلس ذلكم هو:

7 ـ **أَبو الحسن علي بن محمّد بن المنمر الطرابلسي**: نشأ بطرابلس وأخذ العلم عن شيوخها من أمثال ابن زكرون (370)، الفقيه المحدّث، ثم ذهب إلى القيروان، فأخذ الحديث والفقه عن عالمين من علمائها:

1 ـ أَبو أَحمد عبد الله بن أَبي زيد القيرواني، الذي أخذ العلم بدوره عن أئمة منهم أَبو العرب محمّد بن أَحمد بن تميم التميمي، ومحمّد بن مسرور العسال.

2 ـ أَبو الحسن علي بن محمّد القابسي الذي سمع الحديث وعلم الرجال عن ابن زكرون، كما أن أبا العرب سمع الحديث عن فرات العبدي، الذي سمع من محمّد بن معاوية من الإمام مالك. وهكذا يتواصل الإسناد وتتشابك السلسلة الحديثية بين علماء القيروان وعلماء طرابلس، فابن أَبي زيد، كما نرى، سمع عليه ابن المنمر، وكان ابن أَبي زيد قد سمع أبا العرب، وأَبو العرب أخذ الحديث عن جماعة، منهم سعيد بن الحداد، وأَحمد بن معتب، ومالك بن عيسى القفصي، وسعيد بن إسحاق الكلبي، وبكر بن حماد، وهؤلاء كلهم

---

(51) المدارك 6/ 275، وانظر مقالنا المعنون بابن زكرون الأطرابلسي المحدّث الزاهد، في مجلة كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، العدد 12 ص؟؟؟.

(52) فهرست ابن خير ص92، ومدرسة الحديث في القيروان 2/ 671.

أخذوا الحديث وعلم الرجال عن أَحمد بن عبد الله العجلي. ويسمع ابن المنمر القابسي الذي كان بدوره قد سمع من أَبي القاسم زياد بن يونس، الذي سمع من موسى بن عبد الرَّحمن بن حبيب قاضي طرابلس، عن محمّد بن سحنون عن عبد الله بن أَبي حسان عن مالك، وبطريق آخر محمّد بن سحنون عن موسى بن معاوية، عن علي بن زياد، عن مالك. والقابسي قد سمع الحديث كما عرفنا سابقاً من ابن زكرون، الذي سمع من صالح العجلي، الذي سمع من أبيه أَحمد، ومن حبيب بن محمّد الطرابلسي، الذي سمع من محمّد بن معاوية الطرابلسي، الذي سمع من مالك الإمام رضي الله عنه. وقد سمع ابن المنمر في مصر من أَبي القاسم عبد الرَّحمن بن عبد الله الجوهري، الفقيه المالكي المحدِّث، الذي أَلَّف مسند الموطأ ومسند ما ليس في الموطأ. توفي سنة 385. وقد سمع بمكة ابن زريق البغدادي المحدِّث المتوفى سنة 391.

لابن المنمر مؤلّفات في الشروط والفرائض. توفي سنة 432، بقرية غنيمة على ساحل البحر على مائة كم شرق طرابلس حيث دفن هناك[53].

8 ـ **موسى بن عبد الرحمن بن حبيب الطرابلسي أَبو الأسود المعروف بالقطّان**: هكذا أطلق عليه صاحب معجم البلدان الطرابلسي. وكذلك هو في الأنساب للسمعاني[54]، وقال القاضي عياض في مداركه من عجم قمودة مولى بني أمية[55]. ولعل لقب الطرابلسي جاءه من وجوده في طرابلس قاضياً بها من قبل إبراهيم بن أَحمد في أيام عيسى بن مسكين، فنفذ الحقوق وأخذها للضعيف من القوي، فبُغِيَ عليه، وأوذي ثم عزل وحبس شهوراً، ثم أُطلق.

---

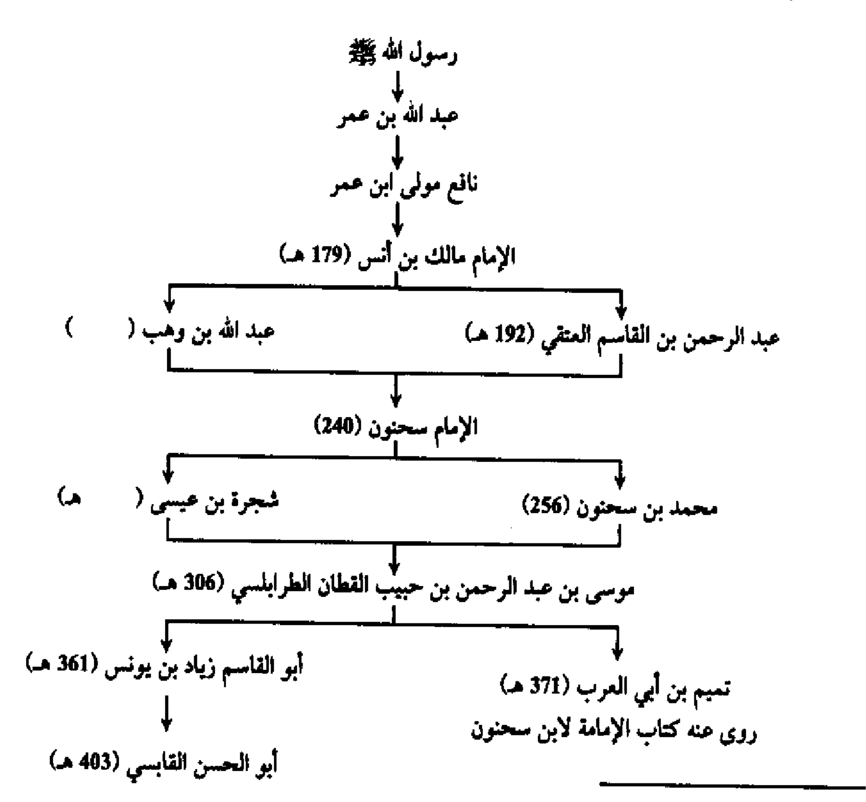
(53) تنظر ترجمته في المدارك 7/ 274، وتنظر ترجمته الموسعة في مقالنا المنشور في مجلة كلية الآداب والتربية بزليطن، العدد الثاني، ص475 وما بعدها.

(54) الأنساب: 1/ 184 ومعجم البلدان ج. . . ، ص. . . .

(55) المدارك: 5/ 90.

صحب محمّد بن سحنون، وسمع من شجرة بن عيسى، ومحمّد بن تميم العنبري، ومحمّد بن عامر الأندلسي، وعلي بن عبد العزيز، وغيرهم. ومنه سمع تميم بن أَبي العربي التميمي، ومحمّد بن مسرور وأبو القاسم السدري.

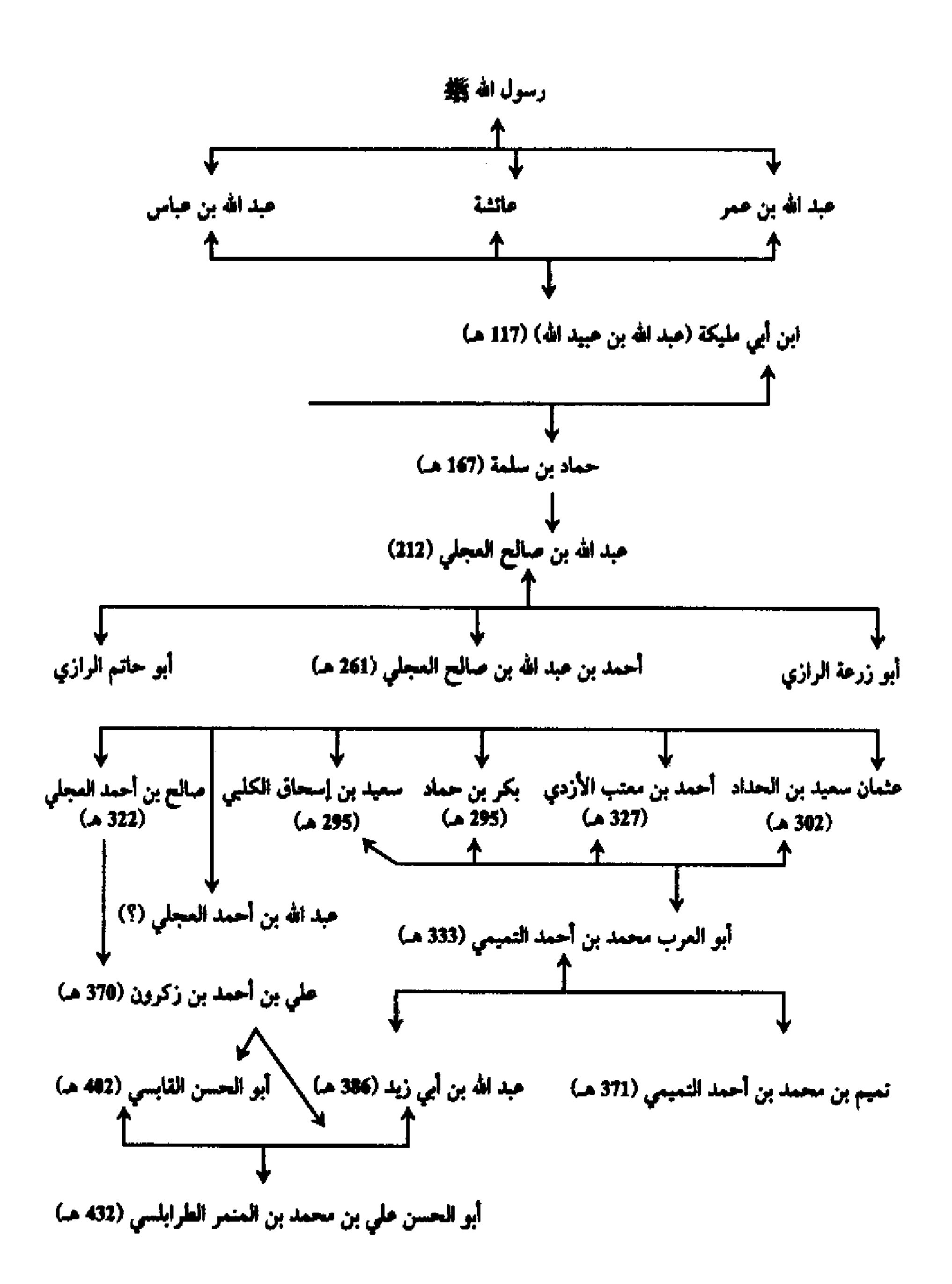
ألَّف أَبو الأسود أحكام القرآن في اثني عشر جزءاً. توفي سنة 306[56]. وقد ذكر صاحب الأنساب ومعجم البلدان[57] أن سليمان بن داود بن سلمون القيرواني قرأ عليه عبد الله بن ميمون الطرابلسي وأَبو سهل عبد الصَّمد بن عبد الرحمن المروزي. ولم أعثر على ترجمة لسليمان القيرواني، ولا لعبد الله بن ميمون الأطرابلسي، وإنما عثرت على ترجمة لتلميذ القيرواني، وهو عبد الصَّمد المروزي، وأنه قدم حاجاً سنة 383، وحدَّث في بغداد عن الحسين النضري عن عباس الدوري[58].



(56) المدارك 5/ 90 ـ 92، وسير أعلام النبلاء 14/ 226.

(57) الأنساب 1/ 184 ومعجم البلدان: 1/ 217.

(58) تاريخ بغداد: 11/ 42.


رسول الله ﷺ
عبد الله بن عمر
عائشة
عبد الله بن عباس
ابن أبي مليكة (عبد الله بن عبيد الله) (117 هـ)
حماد بن سلمة (167 هـ)
عبد الله بن صالح العجلي (212)
أبو زرعة الرازي
أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي (261 هـ)
أبو حاتم الرازي
عثمان سعيد بن الحداد (302 هـ)
أحمد بن معتب الأزدي (327 هـ)
بكر بن حماد (295 هـ)
سعيد بن إسحاق الكلبي (295 هـ)
صالح بن أحمد العجلي (322 هـ)
عبد الله بن أحمد العجلي (؟)
أبو العرب محمد بن أحمد التميمي (333 هـ)
علي بن أحمد بن زكرون (370 هـ)
تميم بن محمد بن أحمد التميمي (371 هـ)
عبد الله بن أبي زيد (386 هـ)
أبو الحسن القابسي (402 هـ)
أبو الحسن علي بن محمد بن المنمر الطرابلسي (432 هـ)

رسول الله ﷺ

علي بن زياد ( )

محمد بن معاوية الحضرمي الطرابلسي (؟)

حبيب بن محمد الطرابلسي (؟)

قرات بن محمد العبدي (292 هـ)

تميم بن محمد بن أحمد التميمي (371 هـ)

أبو العرب محمد بن أحمد التميمي (333 هـ)

صالح بن أحمد العجلي (322 هـ)

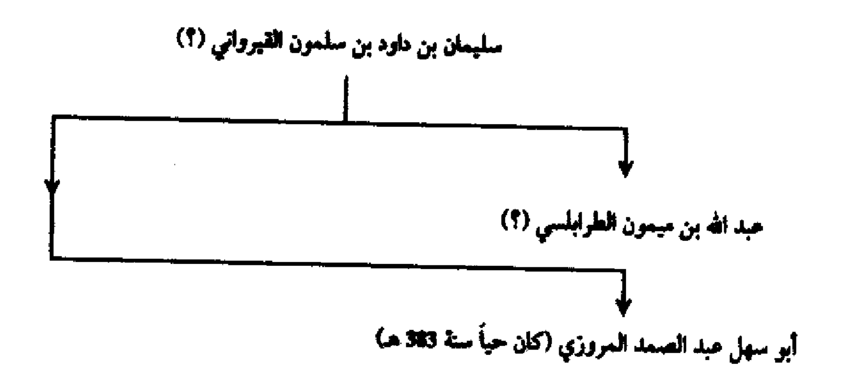
موسى بن معاوية الصمادحي (225 هـ)

عبد الله بن أبي زيد (386 هـ)

علي بن أحمد بن زكرون (370 هـ)

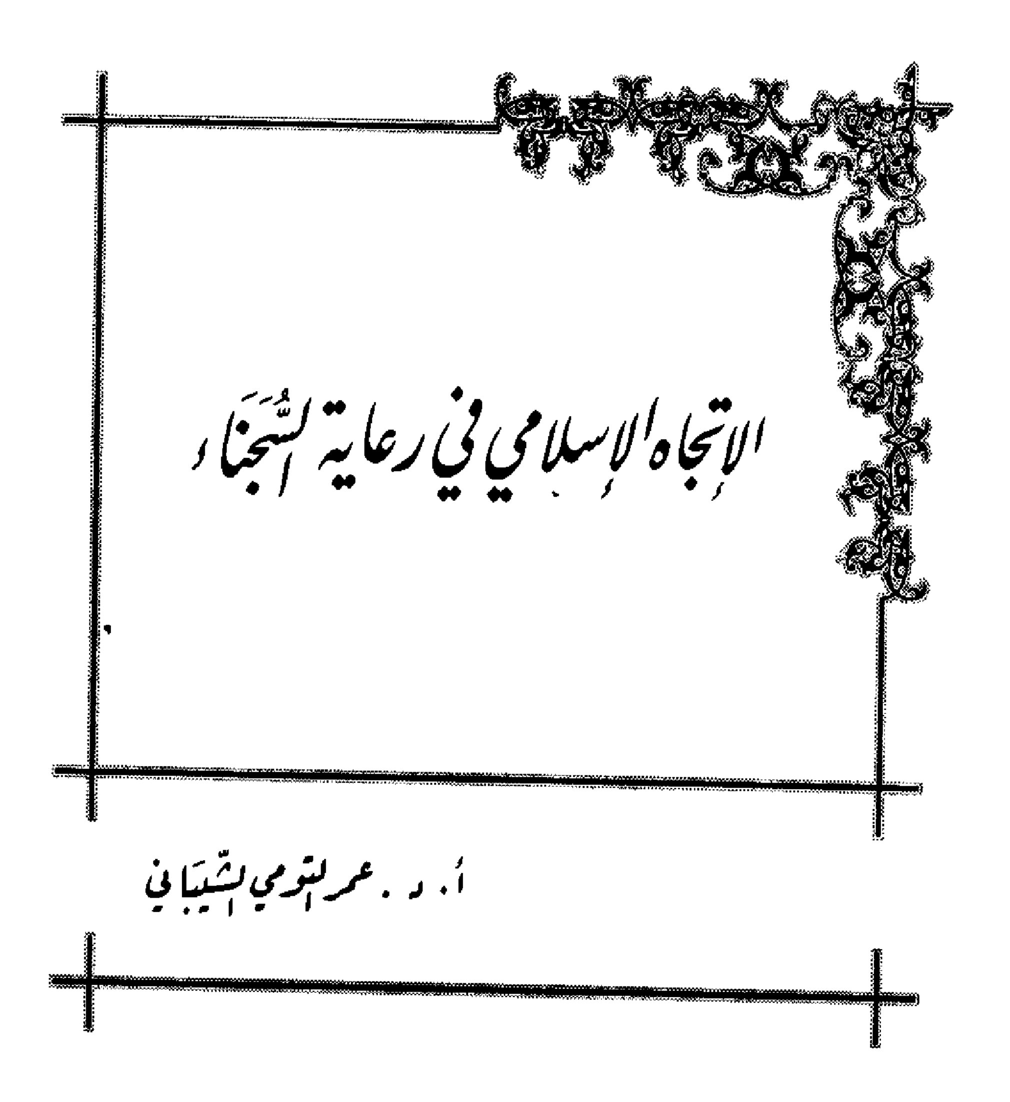
محمد بن سحنون (هـ)

أبو الحسن علي بن محمد بن المنمر الطرابلسي (432 هـ)



مصادر البحث ومراجعه

- **الأنساب**: للسمعاني.
- **تاريخ بغداد**: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تصوير دار الفكر لطبعة القاهرة 1931.
- **تاريخ ابن خلدون**: عبد الرَّحمن بن خلدون، مؤسسة جمال للطباعة والنشر بيروت، 1979.
- **تاريخ الإسلام**: للحافظ الذهبي (محمّد بن أحمد) تحقيق الدكتور عبد السَّلام تدفرتي، دار الكتاب العربي بيروت.
- **تذكرة الحفاظ**: الحافظ الذهبي (محمّد بن أحمد).
- **ترتيب المدارك (المدارك)**: القاضي عياض، تحقيق مجموعة من الأساتذة، نشر وزارة الأوقاف المغربية.
- **تهذيب الكمال**: لابن حجر للحافظ المزي، تحقيق بشار عواد، مؤسسة الرسالة بيروت.
- **رحلة التجاني**: عبد الله بن أحمد التجاني، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، 1981.
- **رياض النفوس**: أبو بكر محمّد المالكي، تحقيق بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي. بيروت.
- **سير أعلام النبلاء**: للحافظ الذهبي (محمّد بن أحمد) الجزآن 14، 17.
- **طبقات علماء إفريقية**: أبو العرب محمّد بن أحمد بن تميم، تحقيق علي الشابي.
- **فهرس ما رواه عن شيوخه**: ابن جبير.
- **لسان الميزان**: ابن حجر العسقلاني (علي بن أحمد).
- **مدرسة الحديث في القيروان**: تحقيق جماعة من العلماء، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1406 (1986).
- **معالم الإيمان**: الدباغ، تكملة ابن ناجي، تحقيق محمّد الأحمدي أبو النور، وآخرين.
- **معجم البلدان**: ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، 1979.
- **المنهل العذب**: أحمد النائب الأنصاري، تحقيق الطاهر الزاوي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1961.



الاتجاه الإسلامي في رعاية السجناء

أ. د. عمر التومي الشيباني

مقدمة:

لقد اهتم الإسلام بالإنسان، فكرمه وفضله على سائر المخلوقات والموجودات في هذا الكون، واستخلفه في الأرض لتعميرها لصالحه وصالح مجتمعه وأمته، بعيداً عن الظلم والعدوان والإفساد، وحمله أمانة التكاليف ومسؤولية حرية الإرادة والاختيار والمحافظة على القيم، وأعطاه حرية الإرادة والاختيار والتصرف وحمله مسؤولية ذلك، إلى غير ذلك من النعم التي خص الله بها الإنسان دون غيره من المخلوقات، فاستحق بها التكريم والتفضيل على غيره من المخلوقات فضلاً من الله ومنة.

وفي القرآن الكريم كثير من الآيات التي تبين نعم الله على الإنسان، وتؤكد تكريمه وتفضيله. وقد ورد ما يؤكد هذا التكريم في السنة النبوية المطهرة أيضاً. ومن هذه الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة:

قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: 18]. وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: 20]. وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72]. وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13][1]. وقوله ﷺ: **«كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»**. وقوله ﷺ: **«إن دماءكم وأعراضكم وأموالكم عليكم حرام»**.

ومن مظاهر تكريم الإسلام وشريعته في الفكر الإسلامي القائم على قيم الإسلام وتعاليمه ومبادىء شريعته وقواعدها للإنسان هو الحث على رعايته، وحسن تربيته، وتوجيهه، وحماية مصالحه وحقوقه، وعدم ظلمه والاعتداء عليه.

ورعاية الإسلام للإنسان عامة شاملة، لا تقتصر على شخص دون آخر، ولا على فئة دون أخرى، فهي رعاية للإنسان من حيث هو إنسان، بقطع النظر عن جنسه، أو لونه، أو دينه، أو مستواه، أو وضعه الاقتصادي أو الاجتماعي أو التعليمي، أو مركزه السياسي، أو مهنته، أو أي وضع يكون فيه.

ومن الفئات التي أكدت الشريعة الإسلامية ضرورة رعايتها، والأخذ بيدها

(1) ينظر: كتابنا: مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي ـ ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1987، ص 14 ـ 24.

نحو الهداية والإصلاح، والحياة الآمنة الكريمة المنتجة النافعة، والعمل النافع في الدنيا، فئة السجناء، بقطع النظر عن المراحل العمرية التي يمرون بها، وعن جنسهم، وعن الجنح أو الجرائم أو الذنوب التي دخلوا بسببها السجن، وبقطع النظر عن نوع حبسهم، وعن المدة المحكوم بها عليهم، وبقطع النظر عن كونهم مقيمين بالفعل في السجن أو كونهم مقيمين خارجه، ولكنهم تحت المراقبة والمتابعة.

فالسجناء، على اختلاف أنواعهم، واختلاف ظروفهم وأوضاعهم، يجب أن تشملهم الرعاية في نظر الشريعة الإسلامية وحكمها، بما يتمشى مع عقائد وقيم وتعاليم الإسلام، ومقاصد وقواعد وأحكام شريعته، ويحقق مصالح الفرد والمجتمع والأمة، ويحقق العدل والخير للجميع.

وإذا كانت رعاية السجناء تحض عليها معظم النظم والشرائع والقوانين الوضعية الحديثة، وبخاصة في الدول والمجتمعات الديمقراطية، فإن هذه الرعاية في الشريعة الإسلامية، وفي الفكر الإسلامي، تأخذ اتجاهاً أو طابعاً متميزاً، يعكس في مفهومه، وفي فلسفته ومرتكزاته، وفي أهدافه وغاياته، ووسائله وأدواته، وتطبيقاته العملية، قيم الإسلام وتعاليمه، وتوجيهاته ومقاصد وقواعد شريعته، التي تمتاز بشموليتها وثباتها واستقرارها، وبالتالي فإنه يختلف عن الاتجاهات الحديثة الوضعية في رعاية السجناء، التي تستند إلى قيم نفعية أرضية نسبية قابلة للتغيير والتعديل، لأنها من صنع الإنسان، ووضعت في ظل ظروف معينة غير ثابتة.

وسنحاول في هذه الورقة، إعطاء فكرة مبسطة عن الاتجاه الإسلامي في رعاية السجناء، وعن تطبيقات هذا الاتجاه في الميدان الإصلاحي.

وإذا كان الحديث عن هذا الاتجاه يمكن أن يتضمن العديد من النقاط والموضوعات، فإننا نكتفي بالحديث عن ست النقاط التالية:

1 ـ مفهوم الاتجاه الإسلامي في رعاية السجناء، ووضع عقوبة السجن بين العقوبات في الشريعة الإسلامية.

2 ـ مفهوم السجن، ومفهوم رعاية السجناء، من منظور الاتجاه الإسلامي.

3 ـ دواعي رعاية السجناء، والأسباب الدافعة إليها، في الشريعة الإسلامية.

4 ـ المبادىء التي ترتكز عليها رعاية السجناء في الشريعة الإسلامية.

5 ـ أهداف رعاية السجناء في الشريعة الإسلامية.

6 ـ التطبيقات العملية للاتجاه الإسلامي في الميدان الإصلاحي.

1 ـ مفهوم الاتجاه الإسلامي في رعاية السجناء، ووضع عقوبة السجن بين العقوبات الأخرى في الشريعة الإسلامية:

ويشمل هذا الموضوع نقطتين رئيسيتين، هما: مفهوم الاتجاه الإسلامي في رعاية السجناء، ووضع عقوبة السجن بين العقوبات الأخرى.

أ ـ مفهوم الاتجاه الإسلامي في رعاية السجناء:

بالنسبة للنقطة المتعلقة بمفهوم الاتجاه الإسلامي في رعاية السجناء، فإننا نقصد بالاتجاه الإسلامي في هذا المقام نظام أو نسق أو نموذج الرعاية الشاملة لفئة السجناء، في المجتمع المسلم، الذي يتمشى في مفهومه وفلسفته، وأهدافه وطرقه، وأساليبه ووسائله، وممارساته وتطبيقاته العملية، مع المتعقدات والمبادىء، والقواعد المستمدة من الشريعة الإسلامية، في أصولها ومصادرها المختلفة، التي يأتي في مقدمتها القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، والمصادر الفرعية الأخرى كالقياس، واجتهاد وإجماع فقهاء الشريعة الإسلامية، والمصالح المرسلة والاستحسان، وغيرها من المصادر الفرعية التي قالت بها، واعتمدت عليها بعض مدارس الفقه الإسلامي، والتي لا تخرج في التحليل النهائي لها عن «المصدرين الرئيسين للشريعة الإسلامية، وهما القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة.

إن الاتجاه أو النظام الإسلامي لرعاية السجناء، بجوانبه وأبعاده المختلفة، ليس شرطاً أن تكون له شواهده المباشرة من الكتاب والسنة، وأقوال واجتهادات فقهاء الشريعة الإسلامية، التي حفظها لنا تراثنا الفقهي الإسلامي، فنحن نعلم أن مصطلح رعاية السجناء كعلم وفن وأسس نظرية، وتطبيقات عملية وخدمة تؤدى

لفئة من فئات المجتمع، هو مصطلح حديث نسبياً، مثله في ذلك مثل رعاية الطفولة، ورعاية الشباب ورعاية المسنين ورعاية المعاقين، إلى غير ذلك من الفئات التي تتجه إليها الرعاية في المجتمعات الحديثة، سواء أكانت هذه الرعاية رعاية عامة، أم كانت قاصرة على مجال، أو نوع معين من أنواع الرعاية، مثل الرعاية الاجتماعية أو النفسية، أو الروحية والخلقية، أو العقلية والفكرية، أو السياسية، أو الثقافية، أو الفنية والجمالية أو الاقتصادية، أو الصحية، أو غير ذلك من أنواع الرعاية التي يجدها الباحث في كتب الرعاية الاجتماعية، والخدمة الاجتماعية الحديثة، والتي تعتبر في مجموعها كنظم من نتاج العصر الحديث، وغالبها ترجع نشأته إلى القرن العشرين.

إن رعاية السجناء، بمفهومها العام الشامل لجميع أنواع وجوانب وأبعاد رعاية السجناء، أو بمفهومها الخاص بنوع أو بعد من أبعاد الرعاية، كعلم وفن، ونظام شامل متكامل، له أسسه النظرية، ومنهجه وتطبيقاته العملية، هي بكل تأكيد نظام حديث، لا وجود له في الثقافات القديمة، سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية.

وبالنسبة للشريعة الإسلامية والثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي والتراث الإسلامي بالذات، فإن كل ما يوجد فيه هي مبادىء وقواعد وأصول، واجتهادات وممارسات متفرقة ومبثوثة في التراث الإسلامي، تصلح أن تكون أساساً لاتجاه أو نظام إسلامي لرعاية السجناء، ويمكن أن تجد لها ما يؤيدها ويدعمها من الشواهد والأدلة، في آيات القرآن الكريم، وآثار السنة النبوية المطهرة، واجتهادات فقهاء الأمة الإسلامية، وممارسات السلف الصالح، وفيما جاءت به الشريعة الإسلامية من تعاليم، وما أكدته من قيم خالدة، نشير إلى بعضها في الفقرات اللاحقة من هذه الورقة.

ويمكن لعلمائنا المحدثين، في مجالات القانون والتشريع، وعلم النفس والاجتماع، والخدمة الاجتماعية، والرعاية الاجتماعية والتوجيه النفسي والاجتماعي والديني، أن يجدوا في الرصيد المتراكم للتراث الإسلامي، من المبادىء والقواعد، والاجتهادات والممارسات، ما يساعدهم على بناء نظام أو

اتجاه إسلامي متميز، لرعاية السجناء في المجتمع الإسلامي، أو الأمة العربية الإسلامية، يمكنهم أن يباهوا به النظم الوضعية الحديثة لرعاية السجناء.

وإنني لأرجو أن يكون ما تتضمنه هذه الورقة، من مفاهيم ومبررات، ومبادىء وأهداف، وأساليب وإجراءات، وتطبيقات عملية، تستمد أصولها من الشريعة الإسلامية والفكر الإسلامي، لبنة صالحة متواضعة، تسهم في بناء نظام إسلامي متميز، لرعاية السجناء في المجتمع الإسلامي العربي.

ب ـ وضع عقوبة السجن بين العقوبات في الشريعة الإسلامية:

وكما أن رعاية السجناء مفهوم حديث، أو فكرة حديثة، فإن عقوبة السجن بما هي عليه الآن، تعتبر هي الأخرى حديثة نسبياً في المجتمع الإسلامي، وهي عقوبة تابعة، وليست عقوبة أصلية في الغالب الأعم، في الشريعة الإسلامية.

فالعقوبة في الإسلام، لا تخرج عن ثلاثة أنواع رئيسة، هي عقوبات الحدود مثل عقوبة حد جريمة الزنى، وحد جريمة السرقة، وحد عقوبة القذف، وحد جريمة شرب الخمر، وحد قطع الطريق، وحد الردة، وعقوبات القصاص؛ مثل عقوبة القتل العمد، وعقوبات قطع الأطراف، والجروح، والعقوبات التعزيرية التي لم يرد نص من الشارع ببيان مقدارها، وترك تقديرها لولي الأمر، أو القاضي المجتهد، كما كان الشأن في قضاة العصر الأول، من أمثال أبي موسى الأشعري، وشريح، وابن أبي ليلى، وابن شبرمة، وأبي يوسف صاحب أبي حنيفة، وغيرهم

وبعد أن قصرت الهمم عن الاجتهاد، فإنه من واجب ولي الأمر، أن يضع القوانين والقواعد للعقوبات التعزيرية، في ضوء قواعد الشريعة الإسلامية، ومقاصدها وفتاوى واجتهادات الفقهاء الصالحين. وطبيعي أن ولي الأمر الذي يضع عقوبات التعزير، هو ولي الأمر بحكم الإسلام الذي يقيم حدوده، وينفذ أحكامه ويهتدي بهديه، وقد استوفى شروط الحاكم العادل[2]

---

(2) ينظر: محمد أبو زهرة، الجرائم والعقوبات في الفقه الإسلامي: العقوبة، القاهرة: دار الفكر العربي، 1974، ص69 ـ 90.

ومن العقوبات التعزيرية، التي يمكن أن يضعها ولي الأمر، أو من ينوب منابه، أو القاضي، بالشروط المنصوص عليها، بالنسبة للجرائم التي لم يرد فيها تقدير ولا تحديد في الشريعة الإسلامية، وللجنح والذنوب والانحرافات، التي لم تصل، في درجة خطورتها وضررها، درجة الجناية ـ هي عقوبة السجن. ولا تخرج عقوبة السجن، في معناها والغاية منها، عن المعنى العام والغاية اللذين أعطاهما فقهاء الشريعة الإسلامية للعقوبة بعامة، من حيث أنها «تأديب واصطلاح وزجر يختلف بحسب اختلاف الذنب»، أو أنها: «ضرر ينزل بالجاني لمصلحة الجماعة زجراً له».

والسجن، كعقوبة تعزيرية، قد يكون هو العقوبة الوحيدة التي يحكم بها على الجاني، أو الجانح، وقد تكون عقوبة مضافة وتابعة إلى عقوبة أصلية أخرى.

فعقوبة السجن لا تكون في الغالب الأعم هي العقوبة الأصلية في الشريعة الإسلامية، ولكنه يُلْجأُ إليه في الغالب بعد تجربة أنواع أخرى من العقوبات. فقد ذكر فقهاء الشريعة الإسلامية، أن للإمام أن يعزر المجرمين الذين لم يرتدعوا من إقامة الحدود عليهم، بالضرب والحبس، مدة غير محددة إلى أن يتوبوا[3].

ومن يستعرض اجتهادات وأقوال الفقهاء، يجد فيها الكثير من الشواهد الدالة على جواز الجمع بين عقوبة الحد، وعقوبة التعزير التي يدخل السجن ضمن مفرداتها، إذا كان الجرم شديد الضرر بمشاعر الناس، أو بمصالح المجتمع، وذلك مثل شرب الخمر في رمضان، الذي ذهب الفقهاء الحنابلة إلى أن مرتكب هذا الفعل يجلد ثمانين جلدة ويعزر بعشرين[4].

(3) ينظر: أحمد حبيب السماك، ظاهرة العودة إلى الجريمة في الشريعة الإسلامية والفقه الجنائي الوضعي. الكويت: دار السلاسل للطباعة والنشر، 1985، ص665 ـ 666.
ينظر كذلك: حسن صبحي أحمد، «عقوبة المتهم في الفقه الإسلامي»، وفي وقائع ندوة: المتهم وحقوقه في الشريعة الإسلامية. (الجزء الثاني، ص13 ـ 37).

(4) ينظر: عبد الحميد الشواذلي، جرائم المخدرات، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، (ب.ت.ن)، ص20 ـ 21.

وهناك من الأحاديث ما يفيد أن الحبس وجد منذ العصر الأول للإسلام، ففي حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده «أن النبي ﷺ حبس رجلاً في تهمة» (رواه الترمذي)، وحديث أبي هريرة: «أن النبي ﷺ حبس في تهمة يوماً وليلة، استظهاراً وطلباً لإظهار الحق بالاعتراف» (ذكر في نيل الأوطار: 90/217 ـ 218).

2 ـ مفهوم السجن ومفهوم رعاية السجناء في منظور الاتجاه الإسلامي:

أ ـ وعند الحديث عن السجن فإنه يقصد به المكان الذي تحدد فيه إقامة الشخص وتقيد فيه حريته وحركته واتصاله، ليبقى فيه تحت المراقبة، بقطع النظر عن كون هذا المكان قد بني خصيصاً ليكون مؤسسة عقابية، كالسجون العادية، أو أي مكان آخر استخدم لحجز المذنبين وتحديد إقامتهم، بمافي ذلك بيوتهم الخاصة، التي كثيراً ما تستخدم، في النظم العقابية الحديثة، أماكن للسجن، أو الإقامة الجبرية التي تخضع للمراقبة والمتابعة.

وبقطع النظر عن كون إقامة السجين في هذا المكان من أجل التحفظ والاحتياط، أو من أجل التحقيق معه لإظهار الحق باعترافه، أو بعد الحكم عليه والأخذ في تنفيذ العقوبة التي حددها الحكم القضائي عليه، فهو يشمل ما تتم فيه عملية الحجز، بداية من مرحلة القبض على الشخص إلى خروجه منه، وأثناء فترة المراقبة والمتابعة لمن أفرج عنهم بهذا الشرط.

ب ـ وفي إطار هذا المفهوم الواسع للسجن، فإن مفهوم السجناء لا بد أن يكون واسعاً أيضاً، ليشمل أنواع السجناء كافة التي من بينها: السجناء تحت ذمة التحقيق والمراقبة، والسجناء الذين يقضون المدة المحكوم بها عليهم، والسجناء الذين يقضون فترات في السجن من أجل الإصلاح والتأهيل، أو لمجرد التحفظ عليهم للخوف منهم أو عليهم، وليشمل أيضاً المُفْرَجَ عنهم حديثاً، الذين لا يزالون تحت المراقبة والمتابعة.

ج ـ ورعاية السجناء في إطار هذا المفهوم الشامل للسجن والسجناء، لا بد أن يكون لها هي الأخرى مفهوم شامل، ليدخل فيها جميع أنواع الرعاية، من

اجتماعية ونفسية وروحية واقتصادية، وما إلى ذلك من أنواع الرعاية التي قد يحتاجها السجين، ولتشمل الأبعاد الوقائية والعلاجية والإنمائية للرعاية، والرعاية التي تتم أثناء فترة تنفيذ الحكم والرعاية اللاحقة.

والرعاية من أي نوع من هذه الأنواع، تشمل في مفهومها الواسع كل ما يقدم إلى السجين من خدمات صحية وتعليمية وتثقيفية واجتماعية واقتصادية، وما إلى ذلك، وما يبذل في سبيله من جهد وما يوجه إليه من توجيه من أجل تحقيق الأهداف والغايات المرسومة لإصلاحه وتأهيله، نفسياً واجتماعياً ومهنياً واقتصادياً، لحياة آمنة مستقرة منتجة بعد خروجه من السجن، ولكل نوع من أنواع رعاية السجين مبادئها وأهدافها وطرقها وأساليبها ووسائلها المناسبة لطبيعتها.

وأمَّا الرعاية اللاحقة بالذات، فَيُقْصَدُ بها ما يُقَدَّمُ إلى السجناء المفرج عنهم من مساعدات وخدمات، لمساعدتهم على التكيف مع بيئتهم الطبيعية، بعد إخلاء سبيلهم من المؤسسات الإيداعية بأشكالها المختلفة، ولمتابعة عملية تأهيلهم وإصلاحهم. وعلى الرغم من أن جل جهود وخدمات الرعاية اللاحقة للسجناء تكون بعد الإفراج عنهم وخروجهم من السجن، فإنه ينبغي أن تبدأ أثناء إقامة السجين في السجن ليتفهم أهدافها ومراميها ويقتنع بها ويتعود على أساليبها ووسائلها.

وأياً كان مفهوم الرعاية اللاحقة، وأياً كانت مرحلة بدايتهاد فإنها تعتبر مثل غيرها من أنواع رعاية السجناء والمذنبين، جزءاً لا يتجزأ من الرعاية الشاملة للسجناء، تكملها وتدعمها في مجال أوسع وأرحب وأقل قيوداً[5].

(5) ينظر: عبد الفتاح عثمان عبد الصمد، «نموذج عربي للرعاية اللاحقة للأحداث في الوطن العربي»، في: مختصر الدراسات الأمنية. (الجزء الأول) الرياض: المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، 1986، ص307 ـ 317.
ينظر أيضاً: طه جابر العلواني، «حقوق المتهم في مرحلة التحقيق» في: وقائع ندوة: المتهم وحقوقه في الشريعة الإسلامية. (الجزء الأول) الرياض: المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، 1986، ص30 ـ 31.

والذي يهمنا في هذه الورقة هو الرعاية بمفهومها الشامل لجميع أنواع الرعايات، سواء ما كان منها أثناء إقامة السجين في السجن أو في مكان الحجز أو الإقامة الجبرية أو بعد الإفراج عن السجين وإطلاق سراحه.

وقد عُني الإسلام عناية بالغة بالسجين ورعايته والاهتمام بشأنه، فقد أودع رسول الله ﷺ سجيناً عند رجل، وأمره أن يرعاه ويكرمه، وكان يكرر المرور على الرجل يسأله عن السجين. وكان علي بن أبي طالب يزور السجن فجأة، ليتفقد أحوال السجناء ويطلع على شكاواهم... والفقهاء يعتبرون أن أول واجبات القاضي إذا تقلد عمله التفتيش على السجناء.

3 ـ دواعي رعاية السجناء، والأسباب الدافعة إليها في الشريعة الإسلامية:

والرعاية الشاملة للسجناء، التي تنادي بها الشريعة الإسلامية، وتضع لها الأسس والقواعد، وتنادي بها النظم الديمقراطية الحديثة، هناك حاجة ماسة إليها، ولها من الدواعي والمبررات والفوائد ما يؤكد الحاجة إليها، وأهميتها بالنسبة للسجين وللمجتمع الذي يعيش فيه في آنٍ واحد.

ومن هذه الدواعي والمبررات التي تدعو إلى رعاية السجناء في الشريعة الإسلامية تمكن الإشارة الموجزة إلى ما يلي:

أ ـ الحفاظ عملياً على كرامة السجين التي يستحقها بحكم إنسانيته، ولا يقلل من شأنها ما ارتكبه من جرم وما صدر عنه من ذنب أو انحراف. فما ارتكبه وقام به السجين من جرائم وذنوب وانحرافات سلوكية عن قيم المجتمع وقوانينه، لا يغير من جوهر الإنسان وطبيعته الأصلية الخيرة، أو المحايدة على الأقل شيئاً، لأن هذه الجرائم والذنوب والانحرافات ترجع في مجموعها إلى دوافع وأحوال نفسية داخلية عارضة، لا تمس جوهر السجين، وإلى مؤثرات خارجية تكمن في البيئة التي يعيش فيها الشخص الذي آل أمره إلى السجن، وما تشتمل عليه بيئة المرشح للاعتقال، من ظروف اقتصادية واجتماعية وسياسية،

تمهد للجريمة والانحراف، وهذه الأحوال النفسية الداخلية والظروف الخارجية الطارئة قابلة للتغيير والتعديل، عن طريق التعليم والتوجيه والإصلاح والتأهيل للسجين، وعن طريق الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع.

ب ـ اعتراف الإسلام بالحقوق الأساسية للسجين، التي من بينها حقه في الحرية المعقولة الملتزمة، وفي التعليم والتدريب، والتوجيه والتأهيل لحياة كريمة آمنة منتجة، وفي إصلاح حاله وتغيير أحواله وأوضاعه المختلفة إلى الأفضل، حتى لا يعود ثانية إلى السجن بعد الإفراج عنه، وفي المعاملة الطيبة الحسنة القائمة على العدل والرحمة واللين والرفق، وفي الأمن ورد الاعتبار في الوسط الذي كان يعيش فيه قبل دخوله إلى السجن، إلى غير ذلك من الحقوق التي تعترف بها الشريعة الإسلامية للسجين، وتؤكدها وتدعو إلى مراعاتها في معاملته، وفي جميع البرامج التي توضع لإصلاحه وتأهيله، والتي يعتبر تأكيدها من العوامل والأسباب الرئيسة الداعية لرعايته في الشريعة الإسلامية.

ج ـ الاقتناع بإمكانية تغيير وإصلاح أحوال السجين، إذا ما وجد الرعاية الصالحة والمعاملة الحسنة، والتوجيه السليم، فكما يقول الدكتور نبيل محمد صادق: إن الإسلام يقر بتأثير العوامل الاجتماعية والاقتصادية في السلوك، ولكنه لا يقر مبدأ الحتميات، لأن في ذلك إهداراً لإرادة الإنسان واختياره وعقله، كما أنه لا يتفق مع وجهة نظر «دور كايم»، القائلة باستمرار الجريمة في المجتمع على أساس أن الخير والشر متلازمان في الحياة، والقائلة أيضاً أن ظاهرة الجريمة هي ظاهرة مفيدة، والمبالغة في الدور الذي تعطيه للمجتمع، وللعقل الجمعي، في التأثير على سلوك الأفراد، فالإسلام يرفض الحتمية لتأثير المجتمع والعقل الجماعي على الأفراد، ويعتبر الجريمة ظاهرة غير مرغوبة، ويدعو إلى التخلص منها، ويؤكد دور الفرد في تغيير أحواله، ودور إرادته وحرية اختياره وقابليته للإصلاح[6].

---

(6) ينظر: نبيل محمد صادق أحمد، موقف الشريعة الإسلامية من النظريات النفسية والاجتماعية والتكاملية المفسرة لانحراف الأحداث»، في: مختصر الدراسات الأمنية (الجزء الأول)، الرياض: المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، 1986، ص 116 ـ 117.

ومن خصائص الإنسان التي تؤكد ضرورة تكريمه ورعايته هي: رغبته في التعلم، وقابليته، وقدرته عليه، وحبه للاستطلاع، وقدرته على التحكم في غرائزه وميوله الفطرية والمكتسبة، «فالغرائز في نظر الإسلام ليست قوى مسلطة على الإنسان، توجهه حيث تشاء، إنما هي طاقات قد منحت للإنسان يستطيع بها أن يستفيد مما سخر الله له من النعم. وهكذا كل الغرائز والميول الفطرية آلات توضع تحت تصرف الإنسان ليحقق بها كرامته، ومعنى ذلك أن الإنسان لا يكون مكرماً لو كانت غرائزه ملزمة له على تطبيقها بالفعل آلياً دون تفكير، ودون أن يكون له خيار في طريقة الاستعمال أو التطبيق...»(7).

د ـ إن رعاية السجين وتأهيله، والعودة به إلى حظيرة المجتمع، ليست في صالح السجين فحسب، ولكنها أيضاً في صالح مجتمعه وأمته، ويعتبر كل جهد يبذل فيهما، نوعاً من الاستثمار لإعادة طاقة بشرية، كانت معطلة بل معوقة لأمن المجتمع ومسيرة تنميته، بسبب الانحراف وما ترتب عليه من سجن إلى ميدان العمل والإنتاج. إن رعاية السجناء والمعاملة الإنسانية لهم تستهدف، أول ما تستهدف، تأهيل المذنب وإعادة تربيته، وتعديل وتدعيم قيمه واتجاهاته، بحيث تتوافق مع قيم المجتمع، وإمكانية الحياة فيه في سلام ووئام مع القانون، وبحيث يصبح السجين بعد تنفيذ العقوبة، مواطناً صالحاً، قادراً وراغباً في كسب عيشه، بطريقة شريفة، وفي توافق مع قواعد المجتمع وقيمه(8).

وللفائدة المزدوجة لرعاية السجناء، يعتبر الإسلام رعاية السجناء أمراً واجباً على كل مسلم، بأساليب تقرها سماحة الإسلام وشريعته.

هـ ـ إن الرعاية الاجتماعية للسجين، بالإضافة إلى ما فيها من تأكيد لكرامة السجين لذاته ولحقوقه الأساسية، وقابلية سلوكه للتغيير والتعديل، ومن مراعاة

---

(7) محمد خير عرقوسي، «نوازع الخير والشر بين الفطرة والاكتساب»، في مختصر الدراسات الأمنية. (الجزء الثالث) الرياض: المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب 1986، ص437.

(8) أحمد عبد العزيز الألفي، «مساهمة الجمهور في معاملة المذنبين والمفرج عنهم» في: وقائع الحلقة الدراسية التي عقدت في طرابلس ليبيا حول دور الجمهور في منع الجريمة والوقاية منها، فيما بين (11 ـ 15 أكتوبر)، 1971، ص132.

لمصالح السجين، ومصالح المجتمع الذي يعيش فيه، فإن فيها إحاطة للسجين بالضمانات المطلوبة التي تؤمنه على حاضره ومستقبله، واحتراماً من أجهزة الدولة الرسمية والأهلية لهذه الضمانات، وحرصاً على توفيرها للسجين، ليصبح أكثر تكيفاً مع واقعه، وأكثر إيجابية في تغييره، وأكثر صبراً على ما فيه من منغصات، وأكثر أملاً وتفاؤلاً بمستقبله بعد خروجه من السجن.

«إن العلاقة بين حقوق الإنسان وأمن المجتمع علاقة تعانق وترابط، فإذا احترمت الحقوق الإنسانية تحقق الأمن، وإذا أهدرت هذه الحقوق ضاع الأمن من الأفراد وضاع أمن المجتمع».

كما أن في رعاية السجناء تعديلاً للظروف والعوامل الذاتية، والموضوعية الخارجية، التي اضطرت المذنب إلى الوقوع في ذنبه، وأودت به إلى السجن.

فانحراف الفرد عن المعايير والقواعد الخلقية والاجتماعية، يعكس النفسية المضطربة لهذا الفرد، والخلل والاضطراب في تكوين شخصيته، ويعبر عن الصراعات الانفعالية اللاشعورية لديه، وعن شعوره بالظلم، وبأنه دون من اعتدى عليه في أمر ما، وعن سوء تكيفه مع البيئة الخارجية المحيطة به، وعن شعوره بالإحباط، والإخفاق في إشباع حاجاته العضوية والنفسية والاجتماعية، وبالعجز عن خوض غمار سبل العيش الشريف، أو عن إصابته بمرض من الأمراض النفسية أو العقلية[9].

4 ـ المبادىء التي ترتكز عليها رعاية السجناء في الشريعة الإسلامية:

ورعاية السجناء في الشريعة الإسلامية لها فلسفتها ومرتكزاتها ومبادئها، التي تفوق في سموها وأحكامها، وشموليتها وتوازنها، وإنسانيتها، ما يقابلها من فلسفات ومرتكزات، ومبادىء وسياسات، واستراتيجيات نظم رعاية السجناء

(9) ينظر: محمد رأفت سعيد، «تعويض المتهم»، في: وقائع ندوة: المتهم وحقوقه في الشريعة الإسلامية: (الجزء الثاني)، الرياض: المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، 1986، ص311 ـ 312.
ينظر أيضاً: أحمد حبيب السماك، مرجع سابق، ص91 ـ 216.

الوضعية، في التشريعات والقوانين، وعلوم وفنون الخدمة الاجتماعية والرعاية الاجتماعية. ولا غرابة في هذا التفوق والسمو لفلسفة نظام رعاية السجناء في الإسلام، أو بالإحرى في الشريعة الإسلامية، لأنها تستمد أصولها، ومبادئها وشواهدها، من معتقدات الإسلام السامية، وقيم وقواعد الشريعة الإسلامية المؤكدة لقيم الحق والخير والجمال، والمدعمة لمصالح الفرد والمجتمع الحقيقية، فمرجعها في النهاية، إلى نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة ولاجتهادات علماء وفقهاء الإسلام عبر عصورهم المختلفة. وهي لا تعارض ولا تصطدم مع أي مبدأ حديث، تشتمل عليه الفلسفات الوضعية الحديثة، ما دامت تحقق مصلحة حقيقية للسجين والمجتمع الذي يعيش فيه، وتتمشى مع القيم والتعاليم الإسلامية، وتؤكد معاني العدل والخير والرحمة والعطف والرفق والسماحة.

وفلسفة رعاية السجناء في الشريعة الإسلامية، لا تخرج في مفهومها البسيط في نظرنا عن مجموعة المبادىء التي حددت في شكل متناسق متكامل، لتكون بمنزلة الموجه والمرشد، لجهود وعمليات رعاية السجناء في المجتمعات الإسلامية في إطار إسلامي.

ومن المبادىء العامة التي تقوم عليها رعاية السجناء في الشريعة الإسلامية، تمكن الإشارة الموجزة إلى ما يلي:

أ ـ مبدأ الشمولية: وتقضي مراعاة هذا المبدأ، في رعاية السجناء، أن تكون هذه الرعاية شاملة لجميع السجناء، بقطع النظر عن جنسهم أو لونهم، أو سنهم أو دينهم، أو مستواهم التعليمي والثقافي، ووضعهم الاقتصادي والاجتماعي وانتمائهم السياسي، ولجميع جوانب شخصية السجين، ولجميع أنواع الرعاية التي يحتاجها، والتي قد يكون من أهمها الرعاية الصحية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والروحية والخلقية، ولجميع أبعاد الرعاية الوقائية والعلاجية والإنمائية، ولغير ذلك من الجوانب التي تدخل في المفهوم الشامل لرعاية السجناء في الشريعة الإسلامية.

وشمولية رعاية السجناء في الشريعة الإسلامية، تستمد وجودها من

شمولية وعالمية رسالة الإسلام وشمولية الشريعة الإسلامية التي جاءت لرعاية وإصلاح الناس كافة، فهي شريعة البشرية جميعاً، امتازت مبادئها بملاءمتها لكل زمان ومكان.

ومن الآيات القرآنية الكريمة التي أكدت شمولية الشريعة الإسلامية وشمولية وعالمية رسالة الإسلام: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: 28]. وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89]. وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107].

ب ـ **مبدأ المرونة**: ومبدأ المرونة تجب مراعاته في رعاية السجناء في المجتمع الإسلامي، وأن تكون هذه الرعاية مسايرة لتغيرات الزمان والمكان، ولأي تطور يطرأ على الحياة البشرية بحكم سنة التطور، وأن تكون مراعية للفروق الفردية المختلفة بين السجناء، بحيث تختلف في أهدافها وبرامجها وطرقها وأساليبها ووسائلها باختلاف السن وظروفه، ونوع الجريمة أو الانحراف الذي أودى به إلى دخول السجن، ونوع السجن أو التحفظ المفروض على السجين.

ومن مقتضيات مبدأ المرونة أيضاً في رعاية السجناء الانفتاح على النظم والتجارب الأخرى في مجال رعاية السجناء، والأخذ منها، بحكمة وتبصر بما لا يتعارض مع تعاليم وقيم الإسلام، وأحكام الشريعة الإسلامية، حيث «إن الحكمة ضالة المؤمن التقطها أنى وجدها»، كما جاء في الأثر، كما أن من مقتضيات مبدأ أو خاصية مرونة رعاية السجناء في الشريعة الإسلامية قابليتها للتغيير والتعديل عندما تقتضي الحاجة ذلك.

ج ـ **مبادىء التوازن والواقعية والتعاون والتنسيق والتكامل والتخطيط والتقويم**: هذه في الحقيقة ليست مبدأ واحداً، لكنها مجموعة من المبادىء التي ترتكز عليها رعاية السجناء في الشريعة الإسلامية، ويستحق كل منها أن تفرد له مساحة مناسبة في هذه الورقة، لشرحه وبيان أهميته، وما تقتضيه مراعاته في رعاية السجناء. وبإيجاز بالغ يمكن القول:

1 ـ إن رعاية السجناء في مجتمعٍ إسلاميٍ، يطبق أحكام الشريعة الإسلامية، لا بد أن تكون متوازنة، تهتم برعاية كلٍّ جوانب شخصية السجين، وتأخذ في اعتبارها جميع حاجاته ومتطلبات إصلاحه وتأهيله في توازن، بحيث لا يطغى فيها جانب على آخر.

2 ـ ورعاية السجناء في الشريعة الإسلامية، من جهة أخرى، رعاية واقعية وعملية ووظيفية، تتمشى في أهدافها وبرامجها، مع الإمكانات البشرية والمادية المتاحة للمجتمع المسلم، الذي يريد أن يطبقها، ويمكن تنفيذ خططها، وتطبيق برامجها بسهولة ويسر معقولين، وترتبط بحاجات السجناء، ومشكلاتهم الحقيقية.

3 ـ ورعاية السجناء في الشريعة الإسلامية هي مسؤولية جماعية تعاونية، تنطلق من الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة، الحاثة على التعاضد والتعاون، في عمل البر والخير والنفع العام، الذي تدخل ضمن مفرداته ومشمولاته رعاية السجناء، من أجل إصلاحهم وتأهيلهم لحياة اجتماعية منتجة شريفة، ومن هذه الآيات والأحاديث قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 2]. وعليه أن يشارك فيها، ويسهم في نجاحها، وتحقيق الغايات المرجوة منها جميع مؤسسات وأجهزة الدولة الرسمية والأهلية التعليمية والرعائية والضمانية والترويحية والصحية والطبية والاقتصادية والدينية والأمنية والقضائية والعقابية والإصلاحية والتأهيلية.

4 ـ ولا بد أيضاً من التنسيق والتكامل بين جميع الجهود والبرامج والمناشط الرامية إلى رعاية السجناء، بحيث لا تتكرر هذه الجهود وأوجه النشاط والبرامج، ولا تزدوج فيما بينها من غير ضرورة لذلك، وبحيث تتكامل فيما بينها، فيكمل ويدعم بعضها بعضاً.

5 ـ ورعاية السجناء، كأيّ عمل هام وهادف وخطير، لا بد لها أيضاً، من التخطيط العلمي الواعي، القائم على قدر كاف من البيانات والمعلومات

الصحيحة الدقيقة، الواضح في أهدافه، وفي خطوات تنفيذه، وفي المشروعات والبرامج والمناشط المرسومة لتنفيذه.

6 ـ ورعاية السجناء، لا بد لها أيضاً، من تقويم ومتابعة، أثناء تنفيذ برامجها، وبعد الانتهاء منها، بالنسبة لبعض الأفراد المُفْرَج عنهم، وذلك لتحديد المشكلات والعقبات التي اعترضت سبيلها أثناء عملية التنفيذ، وتحديد جوانب القوة والضعف فيها، بحيث تتم الاستفادة من جوانب القوة فيها، ويتم تلافي وحذف جوانب ونقاط الضعف فيها.

ويجب أن يتم تقويم رعاية السجناء، في ضوء الأهداف والمعايير المحددة لها، وأن يشمل التقويم كلَّ جوانب هذه الرعاية، من أهداف وبرامج وطرق وأساليب ووسائل مطبقة فيها، وأماكن تتم فيها عملية تنفيذ برامج الرعاية، وما إلى ذلك من الجوانب.

ولتقويم رعاية السجناء بأنواعها المختلفة، التي تتعدد حسب الاعتبارات المختلفة، التي يمكن أن ينظر منها إليه، وما التقويم المبدئي أو التمهيدي الذي يتم في مرحلة التجربة، والتقويم التطويري الذي يتم أثناء عملية التنفيذ، والتقويم النهائي الذي يتم في نهاية البرنامج، إلا بعض أنواع هذا التقويم[10].

د ـ مبدأ تأكيد قيم الحق والمنطق العلمي السليم، والعدل والمساواة، والمصالح المرسلة، والحرية، والعطف والرحمة والرفق والتسامح واللياقة الأدبية وحسن المعاملة والذوق الاجتماعي السليم، وغيرها من القيم والمعاني، التي لا تخرج عن أمهات القيم الإنسانية العامة، المتمثلة في قيم الحق والخير والجمال، والتي يؤكد الإسلام ضرورة مراعاتها في جميع أعمال البشر بغاياتها ووسائلها، ومن بين المبادىء الفرعية التي يشملها عموم هذا المبدأ بمكوناته المختلفة رعاية السجناء.

1 ـ إن رعاية السجناء، في المنظور الإسلامي، تؤكد مبدأ الحق والعدل في

(10) ينظر: حسن عبد الرحمن، «تقويم المنهج»، في: مختصر الدراسات الأمنية، (الجزء الثالث)، الرياض: المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، 1986، ص155 ـ 159.

جميع ما ترمي إلى تحقيقه، وما تسلكه من مسالك وما تتخذه من إجراءات، وما تطبقه من برامج ووسائل في سبيل تحقيق أهدافها، سندها في تأكيدها مبدأ العدالة، الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الكثيرة، التي تحث على اتباع سبيل الحق والعدل في كل عمل، وذلك من أمثال: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: 90]. وقوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: 26]. وقوله تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ﴾ [النساء: 135]. وقوله ﷺ: **«قل الحق ولو على نفسك»**. وقوله ﷺ: **«المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه»** (رواه أحمد ومسلم). وقوله ﷺ: **«إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام»** (من خطبته عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع).

2 ـ إن رعاية السجناء في النظام الإسلامي، كما تلتزم باتباع الحق والعدل في جميع ما يرتبط بها، فإنها تلتزم أيضاً بمبدأ المساواة، وتحقيق تكافؤ الفرص، بحيث لا تفرق بين سجين وآخر، فيما لا ينبغي التفريق فيه، وتحاول أن تهيِّىء لكل سجين من الرعاية، ما يتناسب وظروفه وإمكاناته، وبذلك يتحقق تكافؤ الفرص أمام السجناء جميعاً، ومن أدلة هذا المبدأ: قوله ﷺ: **«كلكم لآدم وآدم من تراب...»، وقوله ﷺ: «الناس سواسيه كأسنان المشط»**.

3 ـ كذلك تلتزم رعاية السجناء، في النظام الإسلامي، برعاية حقوقهم ومصالحهم، مع تأكيدها للتوازن المرغوب، بين حقوق ومصالح الفرد وحقوق ومصالح المجتمع، إلا إذا تعارضت المصلحتان؛ مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، فإذا تعارضتا قُدِّمَتْ مصلحة المجتمع. وبحكم تطبيق رعاية السجناء في الاتجاه الإسلامي لقواعد الشريعة الإسلامية اعتبر «جلب المصالح مقدماً على درء المفاسد». ومن منطلق تحقيق العدالة ومصلحة السجين التزمت هذه الرعاية أيضاً بمبادىء الشريعة، سواء في تحديد الجرائم، أم في تقدير عقوبتها، ولم تعترف بمرجعية القانون الجنائي،

وقالت: إنه لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص، وإنه لا تكليف إلا بفعل ممكن مقدور للمكلف، معلوم له علماً يحمله على امتثاله، وإنه لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود النص، وإن العقوبة يجب أن تكون شخصية، لا تصيب إلا الجاني، ولا تتعداه إلى غيره، إلى غير ذلك من المبادىء التي تؤكد مصالح الفرد، وتحقيق حقه في العدالة، والتي لها سندها في آيات القرآن الكريم، وأحاديث السنة النبوية المطهرة، وذلك من أمثال: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر: 18]. وقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: 28]. وقوله تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا﴾. قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق: 7].

وفي الحديث الشريف: «**لا يؤخذ الرجل بجريرة أبيه ولا بجريرة أخيه**» (رواه الحاكم)[11].

وتأكيد الشريعة الإسلامية، ورعاية السجناء التي تتم في إطارها، مصالح السجين وحقوقه، لا يتعارض مع تأكيد مصالح وحقوق الجماعة أيضاً في عمليات رعاية السجناء. وتكفي الإشارة إلى ما يترتب على هذه الرعاية من تأهيل عضو من أعضاء الجماعة وفرد من أفرادها، وإعادته إلى حظيرتها فرداً صالحاً منتجاً متكيفاً معها، ومسهما في نموها. وهناك مصالح مشتركة بين الفرد والمجتمع، اعتبرتها الشريعة الإسلامية من ضروريات الحياة، وطالبت بالمحافظة عليها في جميع مناشط الحياة، بما في ذلك رعاية السجناء، وهذه المصالح المشتركة، هي المصالح الخمس التالية: حفظ النفس، وحفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال. فهذه المصالح الخمس تعد في الحقيقة من الأمور المتفق على حفظها في جميع الشرائع السماوية التي أريد بها إصلاح الخلق، بل هي من البدهيات التي تتفق عليها جميع العقول، حيث إنها مصالح معتبرة.

---

(11) فرج صالح الهريش، النظم العقابية، الجماهيرية: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1992، ص 232 ـ 235.

4 ـ ورعاية السجناء في الاتجاه الإسلامي والشريعة الإسلامية، تقوم على مراعاة جميع الحقوق للسجين التي كفلتها له الشريعة الإسلامية، وجميع حاجاته الضرورية، وجميع القيم والمعاني الإنسانية.

فبحكم انتمائها إلى الشريعة الإسلامية، وتطبيقها لمبادئها، فإنها لا بد أن تلتزم بمبادىء هذه الشريعة، فتؤكد كرامة السجين، واحترام آدميته وإنسانيته، وتضمن له القدر الضروري من حرية الإرادة والاختيار، التي تكفي لترتيب المسؤولية على أقواله واعترافاته وأفعاله، وتحميه من الاعتراف بالإكراه، أو الضرب أو التعذيب، في جميع مراحل التحقيق والمحاكمة، وتوفر له ضمانات الدفاع عن النفس، والطعن في الحكم الذي صدر عليه، في ظل إجراءات باطلة، واستئناف ما أصدرته عليه محاكم قابلة أحكامها للطعن والاستئناف.

كذلك، لا بد لهذه الرعاية أن تتم في إطار قيم الإسلام، والمعاني السامية، والفضائل الخلقية التي نادى بالتمسك بها؛ لا بد لهذه الرعاية؛ أن تتم في إطار مبدأ العدالة؛ والعطف والرحمة والرفق؛ والتسامح الذي لا يتنافى مع الحزم، وتحقيق العدالة، وفي إطار اللياقة والذوق السليم، واحترام آدمية السجين، ومشاعره وقوة الأمل والثقة في إصلاحه وتوبته، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وما أكثر آيات القرآن الكريم، وآثار السنة النبوية المطهرة، الدالة على ضرورة مراعاة هذه القيم والمعاني في رعاية السجناء. فمن ذلك على سبيل المثال: قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: 9]، وقوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ [النحل: 125]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: 34]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَاْيْـَٔسُواْ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: 87]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: 53]، وقوله تعالى: ﴿فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ﴾ [الحجر: 85]، وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ

﴿بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: 110]، وقوله ﷺ: «**إن الله رفيق يحب الرفق في الأمر كله**» (متفق عليه). وقوله ﷺ: في رواية أخرى: «**إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف، إلا يعطي على سواه**» (رواه مسلم).

وقوله ﷺ: «**ادفعوا عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة**» (رواه ابن ماجه).

وقوله ﷺ: «**المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه، من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة**» (متفق عليه)[12].

وقوله ﷺ: «**ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء**»، وقوله أيضاً ﷺ كذلك: «**لا تنزع الرحمة إلا من شقي**» وقوله ﷺ: «**من لا يرحم الناس لا يرحمه الله، ومن لا يَغفر لا يُغفر له**» رواه المنذري في الترغيب والترهيب). وقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». وما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: ليس الرجل بأمين على نفسه إذا جوعته أو ضربته ووثقته، إلى غير ذلك من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وآثار السلف الصالح المؤيدة والمدعمة لهذا المبدأ، مع ضرورة مراعاة أن الرفق والرحمة، المطلوبين في رعاية ومعاملة السجين، لا بد أن يتلاقيا مع العدل، «فإذا كانت الرحمة أمراً مشروعاً مطلوباً، فلا بد، كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة، أن تكون متلاقية مع العدل، لأن الرحمة هي الوصف العام لكل ما جاءت به النبوات، وبذلك تكون الرحمة ملازمة للعدل، فلا يكون عدل إلا ومعه الرحمة العامة... وإذا كانت شريعة الإسلام شريعة الرحمة، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾، فإن أخص ما تتسم به شريعته هو

(12) ينظر: عبد الرحمن عيسوي، الإسلام والعلاج النفسي الحديث، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1988، ص 231 ـ 242.

العدل. . . فقد قال الله تعالى في وصف الإسلام: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90].

ولقد قال العلماء: «إن هذه الآية أجمع آية لمعاني الإسلام، ولذا تلاها النبي ﷺ على أولاد أكثم بن صيفي عندما جاؤوا إليه يسألونه عن الإسلام، لأن هذه الآية هي الآية الجامعة لمعانيه، والمبينة لمراميه. . . وليس بعد العدل إلا الظلم، والظالم لا يمكن أن يكون رحيماً، والظلم في كل صوره لا يكون رحمة بالكافة أبداً. . . . والرحمة الحق هي التي لا تطوي في ثناياها ظلماً، والتسامح الحق هو الذي يكون عن قدرة، ولا يقيم ظلماً أو يطوي باطلاً»(13).

هـ ـ مبدأ النظرة إلى الجرائم والذنوب التي أودت ببعض الناس إلى السجن، على أنها وليدة بيئة ثقافية واجتماعية واقتصادية معينة، واعتبار أن ما صدر منهم من انحراف عن قيم وقوانين المجتمع، كان في لحظة انحرافهم، الحل الوحيد في نظرهم، لما كان يعتريهم من مشاعر الظلم والإخفاق والإحباط، والتنكر لحاجاتهم وحقوقهم، وللمشكلات والعقبات التي تواجههم في حياتهم.

كذلك النظرة إلى السجن؛ على أنه وسيلة علاجية إصلاحية وتأهيلية لمن انحرف ودخل السجن، وهو في الوقت نفسه أداة وقائية بالنسبة لمستقبل السجين، وبالنسبة لغيره من أفراد المجتمع.

ولا بد أن يكون لهذه النظرة اعتبارها وتطبيقاتها في النظرة إلى السجناء، ومعاملتهم ورعايتهم. فالانحراف أو الجنوح ـ كما يقول الدكتور سعد جلال ـ هو «عرض لا مرض، ويدل هذا العرض على عدم التكيف، ولا يظهر وليد ساعته، إنما يسبقه عادة تاريخ طويل من الاضطراب الذي يمهد له. . . .»(14).

---

(13) ينظر: محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص12 ـ 16.

(14) سعد جلال، أسس علم النفس الجنائي، القاهرة: دار المعارف، 1966، ص278.

5 ـ أهداف رعاية السجناء في الشريعة الإسلامية:

وفي إطار ما سبق الحديث عنه، من مفهوم الاتجاه الإسلامي في رعاية السجناء، ووضع عقوبة السجين بين العقوبات في الشريعة الإسلامية، ومفهوم السجين، ومفهوم رعايته، ودواعي هذه الرعاية، والأسباب الدافعة إليها، والمبادىء العامة التي ترتكز عليها، فإنه ينبغي أن يكون لرعاية السجناء أهداف عامة وخاصة، تتمشى مع مقاصد الشريعة الإسلامية، وحكمة العقوبة فيها.

وهذه الأهداف لا تخرج عن كونها أهدافاً علاجية، ترتبط بعلاج ما يعانيه السجين من مشكلات صحية ونفسية واجتماعية واقتصادية وروحية وخلقية نشأت بعد دخوله السجن، أو كانت لديه قبل دخوله إليه، وربما كانت من الأسباب التي أودت به إلى السجن، وأهدافاً وقائية ترتبط بحماية السجين من الظلم والاعتداء على حقوقه المختلفة، التي ضمنتها له الشريعة الإسلامية، ومن الإهمال وترك التأهيل له، الذي يؤدي به إلى العود إلى السجن بعد الخروج منه، وأهدافاً تنموية أو إنمائية، تتعلق بتنمية قدرات السجين واتجاهاته المرغوبة، التي تجعل منه شخصاً أكثر فاعلية في تنمية نفسه ومجتمعه، يتم تحقيقها من خلال ما توفره تلك الرعاية من برامج تعليمية وتدريبية وتثقيفية وتوجيهيه وإعلامية.

ومن بين الأهداف التي ينبغي أن تسعى إلى تحقيقها رعاية السجناء وفق الاتجاه الإسلامي يمكن الإشارة الموجزة إلى ما يلي:

أ ـ المحافظة على صحة السجناء البدنية والنفسية، وعلى عقولهم، وحماية حقوقهم المشروعة التي تكفلها لهم الشريعة الإسلامية، وإشباع حاجاتهم الأساسية، بالطرق والوسائل المشروعة والواقعية التي تقبلها الشريعة الإسلامية، وتسمح بها ظروف وإمكانات السجن، ونظمه العادلة، وإعادة تكيفهم مع أنفهسم، ومع مجتمعهم.

ب ـ إصلاح أحوالهم، وإيقاظ ضمائرهم، وتقوية إيمانهم بربهم، وثقتهم به، وبأنفسهم، وبمجتمعهم، وإحياء المشاعر الخيرة، والعواطف النبيلة في نفوسهم، وإعلاء وتهذيب دوافعهم، وتخليصهم من نوازع الشر، والعدوان والانتقام، أو على الأقل التخفيف من وطأتها، والحد من آثارها السلبية، وتغيير

مفاهيمهم عن ذواتهم واتجاهاتهم وقيمهم غير المرغوبة التي كانت من أسباب انحرافهم وسجنهم، وتغيير نظرتهم إلى الحياة، وتقوية إرادتهم وعزائمهم على مواجهة صعوبات ومشكلات الحياة، وذلك من خلال جهود وبرامج التوجيه الديني، والخلقي والاجتماعي والنفسي السليم، ودعوتهم إلى إعلان التوبة وملازمة الصلاة والذكر والاستغفار، استجابة لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحديد: 28]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: 8]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: 45]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: 110]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ﴾ [طه: 82]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 39]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]، وقوله ﷺ: **«التائب من الذنب كمن لا ذنب له»**.

ج ـ تأهيلهم نفسياً، واجتماعياً، ومهنياً، لحياة اجتماعية، واقتصادية ناجحة، ومنتجه، تسهم في تقدم مجتمعهم وتطور الحياة من حولهم بعد خروجهم من السجن، وتجعلهم قادرين على كسب عيشهم بشرف وكرامة وفي توافق مع قيم الدين والمجتمع، وتعديل سلوكهم وقيمهم بحيث تتواءم مع قيم الدين والمجتمع، وإنهاء خطورتهم وضررهم على مجتمعهم، والحؤول دون عودتهم ثانية إلى الجريمة وإلى السجن بعد خروجهم منه.

د ـ حماية المجتمع من عودة السجناء إلى سابق انحرافهم وإلحاق الضرر والهدر بإمكاناته البشرية والمادية في حال عودتهم إلى الجريمة والسجن، وحماية مصالح المجتمع الحقيقية والحفاظ على قيمه ومنافعه وعلى الأمن والانسجام والاستقرار فيه، وتكوين رأي عام يقف إلى جانب الرعاية الشاملة للسجناء، وإلى جانب الغرض الإصلاحي والتأهيلي والعلاجي والإنمائي لعقوبة السجن، وإلى جانب مناصره وحماية حقوق السجناء التي كفلتها لهم الشريعة

الإسلامية، والقوانين الوضعية التي تتفق مع روح وأحكام الشريعة الإسلامية، وإلى جانب مناصرة الحق والخير والفضيلة ومقاومة الظلم والعدوان والضرر والشر والانحراف والرذيلة: تكوين رأي عام يعلي من شأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكل ما فيه تحقيق للعدل، وتدعيم للفضيلة، وإضعاف لنوازع الشر والفساد، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، ولقوله ﷺ: «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه على الحق أطرا، أو ليضربن الله قلوب بعضكم ببعض، ثم تدعون فلا يستجاب لكم» ولقوله ﷺ أيضاً: «لا ضرر ولا ضرار» (رواه ابن ماجه).

6 ـ التطبيقات العملية للاتجاه الإسلامي في الميدان الإصلاحي:

وتمشياً مع ما أشرنا إليه سابقاً من مفاهيم للاتجاه الإسلامي، في رعاية السجناء ولرعاية السجناء من منظور إسلامي، ومن خصائص ومبادىء وأهداف لهذه الرعاية، فإننا نقترح التطبيقات والإجراءات العملية التالية للاتجاه الإسلامي في الميدان الإصلاحي:

أ ـ تحديد مفهوم الرعاية الشاملة، التي يجب أن يتمتع بها السجناء في المجتمع العربي المسلم، ومجالاتها، وما يجب أن تشتمل عليه من خدمات ومناشط وبرامج رعائية، والمبادىء التي تنطلق منها هذه الرعاية، والأهداف العامة والجزئية التي يراد منها أن تحققها بالنسبة للسجناء، وبالنسبة إلى مجتمعهم العربي المسلم، والأوليات التي ينبغي أن ترتب حسبها أهداف وخدمات ومناشط هذه الرعاية، والخطط والاستراتيجيات العملية لتحقيق الأهداف المرسومة لهذه الرعاية، وتنفيذ الخطط الموضوعة لها، وما يؤكد ويدعم هذه الرعاية من نصوص الكتاب، والسنة، واجتهادات وتفسيرات وتخريجات وأقوال فقهاء وعلماء المسلمين في مختلف العصور، ومن ممارسات السلف الصالح، وذلك لصبغها بالصبغة أو الطابع الإسلامي، وجعلها أكثر قبولاً من العاملين في مختلف المجالات الحقوقية والقضائية والأمنية والخدمية والرعائية.

ب ـ نشر الوعي بأهمية رعاية السجناء، بين الجماهير العامة، وذوي

العلاقة والاختصاص والاهتمام بالموضوع، من خلال مختلف سبل الاتصال والإعلام، وذلك لضمان تقديرها للجهود التي تبذل في سبيل هذه ارعاية، وضمان تعاونها والمشاركة الإيجابية فيها للقادر منهم عليها.

ج - إيجاد جهاز رسمي للرقابة، على إجراءات مختلف الأجهزة والمؤسسات، التي تتعامل مع المتهمين والمذنبين والسجناء، والمفرج عنهم حديثاً، ومن هم تحت المراقبة والمتابعة الأمنية والإصلاحية والتأهيلية، وذلك للتأكد من أن الإجراءات والممارسات التي تتخذها وتسلكها هذه الأجهزة والمؤسسات، في تعاملها ومعاملتها مع المشتبه فيهم، والمتهمين، والمحكوم عليهم، والسجناء، والمفرج عنهم حديثاً، ومن هم تحت الرقابة والمتابعة خارج السجن، متمشية مع مبادىء الحق والعدل والقيم الدينية والإنسانية.

ومن الواجب أن يتمتع هذا الجهاز الرقابي باستقلاليته، وحرية اتخاذ القرارات العادلة المناسبة، فيما يعرض عليه من قضايا ووقائع وشكاوى ومشكلات، وليتمتع هذا الجهاز باستقلاليته؛ لا بد أن يُخْتار أعضاؤه من أكفأ وأنزه العناصر القادرة على القيام بهذه المهمة، مثل كبار الفقهاء والقضاة، ومستشاري المحكمة العليا المعروفين بكفاءاتهم ونزاهتهم، وغيرهم. ولضمان استقلالية هذا الجهاز يجب أن تسند مهمة اختيار وتعيين أعضائه للسلطة التشريعية، وليس للسطة التنفيذية في الدولة.

ومن الأجهزة والمؤسسات التي يمكن أن تُمارسُ عليها رقابة هذا الجهاز الرقابي، أجهزة النيابة والتحقيق مع المشتبه فيهم والمتهمين، وأجهزة القضاء، وأجهزة الأمن بأنواعها المختلفة، والمؤسسات العقابية، أي مؤسسات تنفيذ العقوبة، والأجهزة المنوط بها مسؤولية الرعاية اللاحقة للسجناء ومتابعتهم بعد خروجهم من السجن[15].

---

(15) ينظر كل من:

(أ) عصام المليجي: «مساهمة الجمهور في مراقبة أجهزة مكافحة الجريمة وعلاج المذنبين»، في: وقائع حلقة دور الجمهور في منع الجريمة والوقاية منها»، التي عقدت في طرابلس، ليبيا فيما بين (11 ـ 15 أكتوبر) 1971، ص 155 ـ 190. =

د ـ تشجيع إنشاء جميعات الدفاع الاجتماعي، وجماعات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي تهتم بحماية المجتمع من الجريمة والانحراف، ومحاربة الرذيلة، ونشر العدالة والفضيلة، وجمعيات رعاية السجناء، والمفرج عنهم، التي تهتم برعاية السجناء ورعاية أسرهم، وحماية حقوقهم، والإسهام في إصلاحهم وتأهيلهم، وإعادتهم إلى الحياة الطبيعية العادية، وتذليل الصعاب والعقبات، التي قد تعترض سبيلهم في حياتهم الجديدة، وفي علاقاتهم مع جهات عملهم السابقة، وتغيير الوسط الذي كانوا يعيشون فيه قبل دخولهم السجن، والتأكد من أنهم يعاملون معاملة عادلة وإنسانية، وأنهم يلقون الرعاية والتأهيل، والتوجيه الديني والنفسي والاجتماعي الصالح والمناسب، وبتطوير نظم المعاملة في السجون، وغير ذلك من الأمور التي يمكن أن تهتم بها هذه الجمعيات والجماعات من خلال ما يقوم به أعضاؤها من زيارات للسجون، ومشاركة فعلية في برامج التوعية والإصلاح والتأهيل للسجناء، أثناء فترة سجنهم، وبعد خروجهم من السجن، وتزويد السجناء بما يتطلبه تعليمهم وتدريبهم وتأهيلهم، من أجهزة وآلات وأدوات ومواد[16].

هـ ـ تطوير إدارات السجون، لتكون في مستوى القيام بتحمل مسؤولية رعاية السجناء، وإصلاحهم وتأهيلهم، وكسب ثقتهم، وثقة الخبراء والاختصاصيين، الذين لهم القدرة على الإسهام في رعاية السجناء وتعليمهم وتدريبهم ومتابعتهم.

ويكون تطوير إدارات السجون باختيار أنسب وأكفأ العناصر، وحسن تعليمهم وإعدادهم الأوَّلي، وحسن استمرار تدريبهم اللاحق أثناء الخدمة،

= (ب) عبد الوهاب الشيشاني، «دور أجهزة القضاء بصفة عامة في مكافحة الجريمة» في: مختصر الدراسات الأمنية. الرياض: المركز العربي للدراسات الأمنية، والتدريب، 1986، ص 187 ـ 189.

(16) ينظر لكل من:

(أ) أحمد عبد العزيز الألفي، مرجع سابق، ص145 ـ 147، 137 ـ 138.

(ب) عصام المليجي، مرجع سابق، نفس الصفحات.

وتجديد معلوماتهم وثقافتهم، وتطوير خبرتهم وأسلوب أدائهم لأعمالهم الأمنية والإدارية والرعائية، من خلال السماح لهم باستكمال تعليمهم الجامعي، ودراساتهم العليا، وحضور المؤتمرات والندوات العلمية والحلقات الدراسية ذات العلاقة بإدارة السجون، وتنظيم الدورات والورش التدريبية لهم في هذا المجال، وإتاحة فرص الزيارة والاطلاع على تجارب البلدان، كما يكون بتطوير قوانين ولوائح ونظم السجون لتحويلها من مؤسسات هدفها الانتقام من المحكوم عليه، والتنكيل به، إلى دور إصلاحية، غرضها معالجة انحراف الجاني، وتأهيله وتثقيفه دينياً وخلقياً[17].

ولتدعيم إدارة السجن، وتمكينها من تحسين أوضاع السجن وأوضاع السجناء، ومن التخطيط والتنفيذ السليم، لبرامج وخدمات الإصلاح والتعليم، والتدريب والتثقيف، والتأهيل الموجهة إلى السجناء، يمكن أن تشكل لجنة مشرفة في كل سجن، يكون من بين أعضائها بعض السجناء الذين حَسُنَ حالهم، ولهم القدرة على الإسهام في برامج الإصلاح والتأهيل لزملائهم.

و ـ تصنيف السجناء حسب مهنهم، ومستوى صحتهم النفسية أو العقلية، وحسب خطورتهم، وحسب الجريمة التي دخلوا السجن بسببها، وحسب العقوبة المحكوم بها عليهم، التي يمكن أن تتفاوت من سجن مؤبد، إلى حبس بسيط، أو حبس احتياطي، وحسب اعتبارات أخرى، وذلك لضمان الحصول على فئات متجانسة بقدر الإمكان، وتيسير مراعاة الفروق بين السجناء، في نوع السجن الذي يودعون فيه، ونوع الرقابة التي تمارس عليهم، ونوع المعاملة التي يعاملون بها، ونوع البرامج التعليمية والتدريبية والتثقيفية والعلاجية والتأهيلية التي توجه إليهم[18].

وليس في هذا التصنيف للسجناء، التي تأخذ به النظم والمؤسسات العقابية الحديثة، تحقيقاً لفائدة ومصلحة السجناء أنفسهم، وتيسيراً لإدارة شؤونهم

---

(17) فرج الهريش، مرجع سابق، ص151.

(18) ينظر: محمد سامي النبراوي، شرح الأحكام العامة لقانون العقوبات الليبي، ليبيا: الجامعة الليبية، 1972، ص458 ـ 465.

وخدماتهم، بما لا يتنافى مع قواعد ومبادىء الشريعة الإسلامية، يقول الدكتور أحمد حبيب السماك في هذا الصدد:

«إن مبادىء الإسلام، الداعية إلى محاولة إصلاح الجاني أثناء مرحلة تنفيذ العقوبة عليه، لا تخالف إجراءات التصنيف الداعية إلى تحقيق المصلحة للسجناء؛ مثل عزل صغار السن عن المجرمين الكبار الضالعين في الإجرام، وعزل الخطرين منهم عن غير الخطرين، وإنشاء مؤسسات خاصة، تلائم كل نوع من هذه الأنواع، وتدريب كوادر خاصة تقوم على تنفيذ العقوبة بطرق سليمة. . .»[19].

ز ـ التفتح على مختلف النظم المفتوحة والمرنة، التي تطبق في تنفيذ العقوبة على السجناء في البلدان المتقدمة، وتطبيق ما يتناسب مع قيم وإمكانات وظروف المجتمعات العربية الإسلامية، ويحقق مصالح السجناء فيها.

ومن هذه النظم المفتوحة:

1 ـ الاختبار القضائي، الذي توقع بمقتضاه العقوبة على المتهم، لفترة معينة، يكون فيها سلوكه تحت رقابة شخص معين (ضابط الاختبار القضائي)، يراقب سلوكه، ويقدر له المساعدة والتوجيه، بغرض تدعيم تآلفه مع المجتمع. ولا يصلح هذا النظام لجميع المتهمين، بل يصلح لمتهمين معينين تختارهم المحكمة التي أصدرت الحكم عليهم، لأنها تتوسم فيهم إمكانية إصلاح حالهم في بيئة طبيعية.

2 ـ الحكم بالعمل الإصلاحي، دون سلب الحرية الذي يعتبر بديلاً لعقوبة الحبس القصيرة المدة، ولا يحرم الشخص الذي يطبق عليه هذا النظام، من العودة إلى منزله بعد أداء العمل المحدد له[20].

3 ـ الإفراج الشرطي أو المشروط، الذي يمنح للسجين الذي قضى معظم العقوبة التي حكم بها عليه، وكان حسن السيرة والسلوك، طيلة الفترة التي

---

(19) ينظر: أحمد حبيب السماك، مرجع سابق، ص537 ـ 544، 569.

(20) ينظر: أحمد عبد العزيز الألفي: مرجع سابق، ص137 ـ 145.

قضاها في السجن، وعلى شرط أن يقضي المدة الباقية طليقاً في المجتمع، وألا يصدر منه في الفترة الباقية ما يسيء سلوكه، ويخالف الشروط المحددة لهذا الإفراج، فإن ساء سلوكه، أو خالف هذه الشروط، أُلغي الإفراج عنه، وأُعيد إلى السجن ثانية ليقضي ما تبقى عليه من مدة العقوبة[21].

إلى غير ذلك من النظم المفتوحة والمرنة، التي ينبغي دراستها، ومحاولة تطبيق الصالح والملائم منها لمبادىء وقيم الشريعة الإسلامية، ومقاصدها من العقوبة.

ح ـ تنظيم برامج تعليمية وتدريبية وتأهيلية وتثقيفية وتوجيهية ورعائية، تمتاز باستمراريتها وانتظامها، وحسن التخطيط لها، والتحديد الجيد والواضح لمرتكزاتها، وأهدافها وأولوياتها، وقواعد ووسائل تنفيذها، وأساليب وإجراءات ووسائل وأدوات تقويمها ومتابعتها، أثناء عمليات تنفيذها، وعند الانتهاء من تنفيذها، وسبل تطويرها وتحسينها، في ضوء ما تكشف عنه عمليات تقويمها ومتابعتها، كما تمتاز بحسن إداراتها، وحسن كفاءة من يشرفون ويقومون بالتخطيط لها، وبتنفيذها وتوجيهها، ومتابعتها وتقويمها، وتطويرها المستمر، وكفاية المخصصات المالية والإمكانات البشرية والمادية، وبتفتحها على مختلف التجارب والبرامج الناجحة في مختلف البلدان العربية والإسلامية، وبلدان العالم أجمع، وبحسن مراعاتها للفروق الفردية بين السجناء، ولمبادىء وقيم وأحكام الشريعة الإسلامية، وقيم المجتمع الإسلامي، والقيم الإنسانية التي لا تخرج عن قيم الإسلام الخالدة، ومبادئ التعلم السليم، لأن ما تستهدف تحقيقه تلك البرامج على اختلاف أنواعها، لا يخرج عن كونه تعلماً وتربية، وتهذيباً وتغيراً في السلوك، يجب أن تُراعىٰ فيه مبادىء وشروط التعلم السليم، التي يقررها علم نفس التعلم، في مدارسه ونظرياته المختلفة، التي لا يسمح المجال بذكرها، فضلاً عن شرحها.

ومما ينبغي أن تستهدف تحقيقه برامج الإصلاح والتأهيل، التي تعدها

---

(21) ينظر: أحمد حبيب السماك، مرجع سابق، ص416 ـ 417، ص 530 ـ 537.

المؤسسات العقابية والتحفظية لنزلائها من السجناء، والمتحفظ عليهم، ومن وضعوا تحت المراقبة، إصلاح هؤلاء النزلاء والسجناء، ومن تجري مراقبتهم داخل، أو خارج المؤسسة العقابية، وتأهيلهم، علمياً وثقافياً ومهنياً ونفسياً واجتماعياً، ومعالجة مشكلاتهم، الصحية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية، ومساعدتهم في التغلب على ما يواجههم من عقبات وصعاب، وفي التكيف مع أنفسهم ومع مجتمعهم، وتغيير البيئة التي كانوا يعيشون فيها قبل دخولهم السجن، أو المؤسسة العقابية، حيث «بينت التجربة أن فائدة العلاج لا تتم إذا كان على الفرد أن يعود ثانية إلى نفس البيئة المليئة بالمشاكل التي كانت سبباً في مشاكله»[22].

كما ينبغي أن تستهدف تنمية معارفهم ومهاراتهم واتجاهاتهم المرغوبة، التي تعدهم لحياة اجتماعية واقتصادية ناجحة، ومنتجة في مستقبل حياتهم، وإزالة أمية من كان منهم أمياً، ووقايتهم من العود إلى الانحراف، ومن الأسباب التي أودت بهم إلى دخول السجن، والمؤسسة العقابية، أو التحفظية بعد الخروج منها، وتأهيلهم لمهنة أو عمل يعيشون منه بشرف، وحماية مجتمعهم الإسلامي من الانحراف والإجرام.

ويجب أن تحاط برامج ومناشط إصلاح وتأهيل السجناء، والمفرج عنهم بسياج من الرحمة والتسامح والمرونة، حتى تستطيع تحقيق أهدافها وغاياتها الإصلاحية والتأهيلية، وأن تخضع للتقويم والتطوير المستمرين، وأن يسعى القائمون عليها إلى استقطاب وتعاون جميع القادرين على تدعيمها وإثرائها وإنجاحها، في تحقيق أهدافها وغاياتها.

ط ـ تشجيع الدراسات والبحوث العلمية، في مجال التدابير والمناشط الرعائية والإصلاحية والتأهيلية للسجناء والمفرج عنهم، وتأكيد التعاون في هذه الدراسات والبحوث مع جميع الباحثين في الجامعات، ومراكز البحوث ومؤسسات الرعاية الاجتماعية.

---

(22) ينظر: سعد جلال، مرجع سابق، ص301 ـ 307.



(1)

شهد القرن الثالث عشر الهجري، التاسع عشر الميلادي، حركة إصلاحية دينية وثقافية واجتماعية وسياسية كبرى، شملت منطقة واسعة من غرب إفريقيا جنوب الصحراء، وتُوجت في النهاية بإقامة دولة إسلامية، على يد مؤسسها وزعيمها الروحي، الشيخ الداعية المجدد عثمان بن محمد فودي الفلاني[1] (1168 ـ 1232هـ/ 1754 ـ 1817م).

(1) مصادر ترجمة الشيخ عثمان، والتعريف بحركته وجهاده، كثيرة جداً، ما بين عربية وأجنبية، نقتصر منها على ما يلي: =

ولم يكن هذا الشيخ الذي استطاع أن يبني أسس دولة دامت مدة قرن كامل (1804 ـ 1903)، في حقيقة أمره، إلا رجلاً تشبع بثقافة إسلامية واسعة، مُنح من الصفات الخلقية، والمواهب العقلية، والشجاعة في الرأي، والصدق في الإيمان، والإخلاص في العمل، وحسن الموعظة، ما هيأه الله تعالى به، ليقوم بدور المصلح الديني المجاهد، في سبيل نشر الدين، ومقاومة الكفر والوثنية، وقمع البدع والخرافات، وتخليص المسلمين من بني قومه، مما كانوا عليه من الانحطاط في الأخلاق، والسلوك وسوء الاعتقاد والجهل بحقائق الشرع، وشدة الفرقة والانقسام.

= ـ إنفاق الميسور لمحمد بلو، تحقيق بهيجة الشاذلي ـ معهد الدراسات الإفريقية ـ الرباط سنة 1996م.
ـ روض الجنان في ذكر بعض مناقب الشيخ عثمان، للوزير غطاط بن ليم، مخطوط مصور بالمركز الإفريقي لإحياء التراث الإسلامي بالجامعة الإسلامية بالنيجر.
ـ ضبط الملتقطات، للوزير جنيد بن محمد البخاري، مطبوع بطريقة التصوير في نيجيريا (بدون تاريخ).
ـ المجاهد الكبير في غرب إفريقيا الشيخ عثمان بن فودي، لأمين الدين أبو بكر، مطابع المختار الإسلامي ـ كانو ـ نيجيريا، (بدون تاريخ).
ـ روائح الأزهار من روض الجنان، للوزير جنيد بن محمد البخاري (مخطوط).
ـ أنيس الجليس في مناقب عثمان وأخيه وابنه الوزير، لغطاط بن ليم (مخطوط).
ـ تحفة الإخوان ببعض ما لشيخنا عثمان من الكرامات، للوزير جنيد بن محمد البخاري (مخطوط).
ـ عرف الريحان في التبرك بذكر الشيخ عثمان، رضي الله عنه، وذكر من اشتهر من أولاده، عليهم من الرحمان أوفر الرضوان، للوزير جنيد بن محمد البخاري، مطبوع بطريقة التصوير في نيجيريا (بدون تاريخ).
ـ الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فودي الفلاني للشيخ آدم عبد الله الألوري، ط3، سنة 1978م (دون ذكر المكان).
ـ مورد الظمآن في ذكر حياة الشيخ ابن فودي عثمان، للحاج علي الكمّاسي، مطبوع بالقاهرة، سنة 1964م.
ـ نبذة يسيرة تشير إلى بعض كرامات الشيخ عثمان بن فودي، لمحمد ماء الله يط بن عبد القادر بن المصطفى، مخطوط مصور بالمركز الإفريقي لإحياء التراث الإسلامي بالجامعة الإسلامية بالنيجر.
ـ قطائف الجنان في وظائف الشيخ عثمان، لمحمد ماء الله يط بن عبد القادر بن المصطفى (ذكره ضمن الكتاب السابق وأحال عليه)، ص6.

بدأ ابن فودي[2] دعوته مع جماعة قليلة، ممن تأثروا بصدق لهجته، وعلموا حسن نيته، وقوة حجته، وإخلاصه في دينه وعقيدته، فما لبثت هذه الجماعة أن تقوَّت، واتسع نطاقها، وطارت أخبارها إلى سائر الآفاق.

وقد وصل خبر هذه الدعوة إلى السلطان المغربي المولى سليمان، وبلغه ما هي عليه أحوال الشيخ عثمان، من الورع والصلاح والتفاني في الجهاد، ومحاربة البدع، فأبدى تجاوبه معه، وإعجابه بحركته، وكتب في هذا الشأن رسالتين، سنة 1225هـ، وجه الأولى باسم أمير آهير (الواقعة حالياً في النيجر)، وهو الأمير محمد الباقري، والثانية باسم الشيخ عثمان، يبارك له فيها عمله، ويتشوق لرؤيته، ويدعو له بالنصر والتوفيق[3].

مضت هذه الحركة في خطواتها إلى أن انتهت بإنشاء إمارة إسلامية، تقوم على تطبيق الشريعة، وتجاهد في سبيل نشر الإسلام، وقمع البدع والخرافات، وتمت مبايعة الشيخ عثمان الذي أصبح يلقب بأمير المؤمنين[4].

ومن ثم انطلق العمل في ثلاثة اتجاهات:

أ ـ تنظيم شؤون الإمارة الناشئة، إدارياً وسياسياً واجتماعياً، وتدبير شؤون الحكم والجهاد، والدعوة وصد الخصوم، وتوسيع رقعة الإسلام.

---

(2) كلمة «فودي» تعني الفقيه باللغة الفُلَّانية، وقد ضبطها الشيخ عبد الله بن فودي (أخو عثمان) في فهرسته المسماة «إيداع النسوخ»، فقال: «ولقبه فُودي بفاء مضمومة ضمة إشمام، وبعد الواو دال مهملة مضمومة، وبعدها ياء ممالة». وقد رأيت هذا الضبط موجوداً على عدد من عناوين كتب الشيخ عثمان المخطوطة على هذا النحو «فُودُىٰ»، أي على نحو ما ترسم كلمات كثيرة في المصحف برواية ورش عن نافع مثل: (الهدىٰ ـ الضحىٰ ـ الأولىٰ ـ الحسنىٰ ـ سجىٰ ـ قلىٰ ـ أغنىٰ. . .) أي بياء بها علامة الإمالة، وهي ألف فوقها ونقطة واحدة تحتها. وقد جرت العادة على كتابه الكلمة في المطبوعات الحديثة بياء مثناة عادية «فودي»، «ولذلك سار يقرأها الكثيرون بدال مكسورة عوض المضمومة تيسيراً للنطق. أما الذين كتبوا عن الشيخ عثمان وعائلته باللغة الأجنبية فهم تارة يكتبون: «Fodio» «فوديو»، وتارة «Fudi» وأخرى «Fodiye»، أما المتداول حالياً على الألسنة في منطقة الهوسا وبلاد الفلان فهو: «فُودْيُو».

(3) انظر: نص الوثيقتين في: إنفاق الميسور، ص292، وقد أخطأ المرحوم آدم الألوري حين ذكر أن صاحب الرسالتين هو المولى أحمد. انظر كتابي: الإمام المغيلي، والإسلام في نيجيريا.

(4) يذهب بعض الباحثين إلى أنه كان ثاني شخصية تلقب بهذا اللقب في السودان الغربي بعد السلطان محمد أسكيا ملك السنغاي.

ب ـ التنظير للأسس الفكرية والدينية، التي قامت عليها الدولة الناشئة، وتوضيح مبادىء دعوتها، ودفع الشبهات عنها. وقد تصدى لهذا الميدان بالذات كل من الشيخ عثمان نفسه، وأخيه عبد الله، وابنه محمد بلو، وكتبوا في ذلك عشرات المؤلفات والرسائل والمقالات[5]، بالإضافة إلى مجموعة أخرى من الكتابات التي ألفها غير هؤلاء الثلاثة، من علماء الدولة الجديدة، ومؤرخيها ومنظريها وعلمائها الكبار.

ج ـ نشر التعليم: إذ أولت الدولة العثمانية الفُودْيَوية التي جعلت من مدينة (صوكوتو) شمال نيجيريا، عاصمة سياسية وإدارية وعلمية لها، عناية فائقة للجانب العلمي والثقافي، وأعطت للتعليم أوَّليّة قصوى ونالت المرأة من ذلك نصيباً وافراً[6]. ولما كانت لغة التعليم هي اللغة، العربية، والكتب التعليمية هي الكتب الإسلامية العربية، فقد أصبح من الطبيعي أن تزدهر هذه اللغة وتزدهر معها الثقافة العربية ازدهاراً لم يسبق له في السودان الغربي إلا مثال واحد، ونعني به ذلك الازدهار العلمي الذي عرفته مدينة (تمبكتو) خلال عصرها الذهبي أيام دولتي مالي وسنغاي.

وعلى الرغم من أن الدولة العثمانية الصوكوتية لم تُعمَّر أكثر من قرن، إذ كانت نهايتها على يد الاستعمار الإنجليزي الذي قضى عليها سنة 1903، إلا أنها استطاعت خلال هذه المدة الوجيزة أن تخلف وراءها المئات من الكتب والمصنفات الجليلة في مختلف فنون المعرفة، كما استطاعت أن تخرّج

---

(5) بلغت مؤلفات الشيخ عثمان حسبما يذكره محمد بلّو ولده في إنفاق الميسور أكثر من مئة، وأوصلها أحد الباحثين وهو إسماعيل بلوغن إلى 115 عنواناً (انظر: مقالته المنشورة بعنوان: Uthman danfodio; The mujaddid of west africa، ضمن كتاب: Studies in history of the sokoto caliphate الذي نشرته جامعة أحمد بلّو بزاريا (لاغوس ـ نيجيريا 1995)، ص845 وما بعدها. وبلغت مؤلفات أخيه عبد الله نحو المئتين، وزادت مؤلفات محمد بلُّو على المئة، وأكثر هذه الأعمال ما يزال مخطوطاً وبعضه طبع بطريقة التصوير في نيجيريا.

(6) ألف الشيخ عثمان رسالة في الحث على تعليم المرأة سماها: «كتاب تنبيه الإخوان على جواز اتخاذ المجلس لتعليم النسوان»، (مطبوع في صوكوتو بطريقة التصوير بدون تاريخ)، ودافع فيه عن حق المرأة في تعلّم شؤون دينها.

العشرات من العلماء والفقهاء والشعراء والكتاب والمؤرخين ورجال الدين.
وللأسف الشديد، فإن هذا التراث الإسلامي على أهميته وغزارته، ما يزال أكثره مغموراً، وما تزال الجامعات ومراكز البحث في عالمنا العربي لا تكترث بإخراجه و نشره والتعريف به، بل إن ما يزيدنا حسرة وألماً أن تاريخ هذه الحركة الجهادية الكبرى وهذه الثورة الإسلامية العظيمة التي يعود إليها الفضل في توطيد دعائم الدين والثقافة العربية في منطقة غرب إفريقيا وجنوب الصحراء خلال العصر الحديث، لم تستحق ما كان ينبغي لها من العناية والاهتمام من الباحثين والمؤرخين والدارسين في العالم العربي، على الرغم من أنها في نظرنا لا تقل أهمية عن مثيلاتها من الحركات الإصلاحية الدينية والاجتماعية التي عرفتها مناطق أخرى من عالمنا العربي والإسلامي التي قامت في فترة معاصرة أو مقاربة لها تاريخياً.

(2)

تشابهت الحركة الإصلاحية التي قادها الشيخ عثمان وخلفاؤه من بعد، في بعض جوانبها، كالدعوة لتصحيح العقيدة وتخليصها من شوائب البدع والخرافات، وإحياء الجهاد، والعمل على تطبيق الشريعة في العبادات والمعاملات، وتطهير المجتمع من مظاهر الفساد، والاهتداء في كل ذلك بهدي الكتاب والسنة، بحركة إصلاحية متزامنة لها، وهي التي قام بها الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب في الجناح الشرقي من العالم العربي، ومن ثم ذهب بعض الباحثين من العرب والغربيين[7] الذين اهتموا بحركة ابن فودي إلى القول بأن هذا الأخير تأثر في دعوته الإصلاحية بالحركة الوهابية، وقد بنى هؤلاء الباحثون رأيهم هذا على اعتقاد أن الشيخ عثمان قد حج إلى الديار المقدسة

---

(7) منهم: توماس أرنولد في كتابه «الدعوة للإسلام» وحسن إبراهيم حسن في كتابه «انتشار الإسلام في القارة الإفريقية»؛ والدكتور عبد الرحمن زكي في كتابه «تاريخ الدول الإسلامية السودانية»؛ والدكتور عبد الحيمد بخيت في كتابه «المجتمع العربي الإسلامي»؛ (انظر كتاب «الثقافة العربية في نجيريا»، للدكتور علي أبو بكر، ط1، سنة 1972م، ص111).

واتصل هنالك بالدعوة الوهابية فتأثر بها ومن ثم عاد إلى بلاده، وصار يحذو حذوها، ويترسم خطاها[8].

وهناك من رأى غير هذا الرأي، ومنهم الشيخ المرحوم آدم عبد الله الألوري، وهو من كبار علماء نيجيريا، الذي رد هذا القول بقول آخر وأتى عليه بأدلة منها:

1 ـ أن ابن فودي لم يسبق له أن اعتمر أو حج على الإطلاق، ولم يثبت أن خرج عن حدود بلاده، فهو عالم سوداني تعلم على مشايخ السودان، وتأثر بهم وبالحركات الإصلاحية الإسلامية السابقة التي انحدر بعضها من الشمال الإفريقي، وبعضها كان نابعاً من الأرض السودانية نفسها.

2 ـ أن مذهبه يختلف عن مذهب ابن عبد الوهاب في أصول دعوتهما: فابن فودي مالكي المذهب، أشعري العقيدة، صوفي على طريقة القادرية، وابن عبد الوهاب حنبلي سلفي «لا يرى الانتساب إلى أية طريقة صوفية إلا بدعة»[9].

3 ـ أنه لا يمنع التوسل بالأنبياء وا لأولياء، والآخر كان يمنعه منعاً جازماً.

---

(8) من الأخطاء الفادحة التي وقع فيها الدكتور حسن أحمد محمود، وهو من أصحاب هذا الرأي قوله، يتحدث عن الشيخ عثمان بن فودي: «ثم رحل إلى بلاد الحجاز وذهب إلى مكة، وكانت الوهابية قد انتشرت في الحجاز، ذاعت مبادؤها في الإصلاح، وحققت قدراً كبيراً من النجاح بالتحالف الذي تم بينها وبين آل سعود، وقد خالط عثمان دعاة الوهابيين واستمع إليهم، وتشرب مبادئهم وتحمس لها، فأيقظت في نفسه الرغبة الملحة في أن يحارب البدع في بلاده كما حاربها الوهابيون في بلادهم، وأن يعلنها ثورة على أولي الأمر كما كانت الوهابية ثورة على السلطان والمفاسد...» (الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا، ص216، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، سنة 1986م).

ومن المسلم به أن الشيخ عثمان لم تكتب له زيارة الحجاز، ولا العمرة ولا الحج، كما سنرى. وقد حاول مرة أن يرافق شيخه جبريل بن عمران لأداء الفريضة فمنعه أبوه من ذلك. ولذلك فإن كل ما قاله هذا المؤلف هو من باب الوهم والرجم بالغيب، ولعل الخطأ أتاه من اعتماده المطلق على بعض الأقوال دون تثبت ولا تحقق.

(9) الإمام المغيلي وآثاره في الحكومة الإسلامية في القرون الوسطى في نجيريا، آدم عبد الله الألوري، ط1، مصر، 1974م ص27.

4 ـ أنه لا يمنع استعمال المنطق اليوناني، ولا يحرمه، والآخر ينهى عنه على رأي ابن تيمية والسيوطي وغيرهما.

5 ـ لم يرد أي ذكر لمحمد بن عبد الوهاب في مؤلفات ابن فودي، أو أخيه عبد الله، أو ابنه محمد بلو، ولا في مؤلفات أحد من تلاميذهم، وذلك يدل على أنهم لم يتصلوا بالدعوة الوهابية، ولو اتصلوا بها لذكروها في أشعارهم ومؤلفاتهم، وهم الذين لم يكونوا يغادرون شاذة ولا فاذة من أحوال دعوتهم إلا ذكروها وأرَّخوا لها.

6 ـ أن قيام الدعوة الوهابية في نجد ـ أول قيامها ـ إنما كان سنة 1153هـ، ولكنها «لم تنتشر في الحجاز انتشاراً يجعلها مقبولة أو معروفة في العالم الإسلامي قبل قيام دعوة ابن فودي التي قامت عام 1180هـ، ولم تعرف الدعوة الإسلامية في مكة المكرمة إلا في 1218هـ[10]، وقد بلغت في هذا التاريخ دعوة ابن فودي ذروتها وبدأ في الجهاد مع ملوك هوسا»[11].

على أن هنالك من حاول على الرغم من هذه الأدلة تبرير وجود التأثير المذكور بالقول إن ابن فودي، وإن كان حقاً لم يسبق له أن حج أو اعتمر، إلا أنه كان تلميذاً مُخلصاً لكل من الشيخين: جبريل بن عمر الأقدسي (نسبة إلى

(10) لعل ما يقصد إليه المرحوم الألوري هو أنها لم تكن معروفة بشكل واسع، وإلا فمن الثابت تاريخياً أنه، قبل سنة 1218هـ التي استولى فيها الأمير سعود بن عبد العزيز حامل دعوة ابن عبد الوهاب وناشرها على مكة، كانت هناك وفود من العلماء تأتي من الشيخ ابن عبد الوهاب وأمراء نجد إلى شرفاء (حكام) مكة لمحاورتهم، والاجتماع بعلمائها ومناظرتهم في أسس الدعوة، ابتدأت منذ سنة 1179هـ، لكن يظهر أن اتصالات هذه الوفود كانت محدودة جداً، ومقصورة على الحاكم وعلمائه الذين كان لهم موقف متصلب من دعوة الشيخ ابن عبد الوهاب، كما كانت الوفود النجدية تمنع من الحج في كثير من المناسبات، (انظر: محمد بن عبد الوهاب، لمسعود الندوي، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1404هـ/ 1984م)، و(عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي، للدكتور صالح بن عبد الله العبود، 1408هـ، منشورات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة).

(11) الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فودي الفلاني، آدم عبد الله الألوري: ص99 ـ 100؛ وانظر أيضاً كتابه عن الإمام المغيلي، ص35 ـ 38.

أَقَدَس أو أَكَدَز في النيجر)، ومحمد تَنْبو اللذين ثبت حجهما بالفعل، ومن ثم «فلا مانع من أن ينقلا النزعة الوهابية إلى تلميذهما»[12].

وإذا كان من الثابت تاريخياً أن الشيخ جبريل بالذات، كان له تأثير قوي على تلميذه عثمان، وأخيه عبد الله، وكان سباقاً قبلهما إلى الدعوة للإصلاح ومحاربة البدع[13]، حتى قال عنه تلميذه الشيخ عثمان: «ومن فضائله، رضي الله عنه، أنه بلغ الغاية في الاشتغال بالكتاب والسنة، وحضُّ الناس عليهما، ومن فضائله، رضي الله تعالى عنه، أنه كان أول من قام بهدم العوائد الذميمة في بلادنا السودانية هذه، وكان كمال ذلك ببركته على أيدينا»[14].

ومدحه عبدُ الله بن فودي بقوله:

جبريل من جَبَر الإله به لنا	ديناً حنيفاً مستقيم المنهج
وافى وحزبُ ضلالة في تَلْعة	والدين في وهد كشيء بَهْرَجِ
فأزاح عنه حنادس الأعلاج من	عاداتهم وكساه حلة زِبْرِج
لم يخش في إظهار دين الله من	مستهزىء أو لائم مُتَمَجْمِجِ[15]

فإن السؤال مع ذلك يبقى: هل من المقطوع به أن الشيخ جبريل كان له اتصال ببعض دعاة الوهابية أم أنه مجرد احتمال، وأن ما قام به من الدعوة والإصلاح إنما

---

(12) أمين الدين أبو بكر: المجاهد الكبير في غرب إفريقيا: الشيخ عثمان بن فودي، ص37، ومن الثابت أن الشيخ محمد تَنْبو قد مكث في الديار المقدسة بضع عشرة سنة، ولكنه بمجرد عودته عاجلته المنية في أَقَدَس، كما يقول عبد الله بن فودي في كتابه: «إيداع النسوخ من أخذت عنه من الشيوخ»، منشور بزاريا ـ نيجيريا، سنة 1958م، مكتبة نولا، ص4.

(13) من التراث الذي خلفه الشيخ جبريل بن عمر في محاربة البدع منظومته الرجزية «في تكفير أهل السودان بالمعاصي التي لا يأخذها التأويل» وهي واقعة في 26 بيتاً، ضمنها تلميذه الشيخ عثمان في «شفاء الغليل فيما أشكل من كلام شيخ شيوخنا جبريل» وعلق عليها.

(14) إنفاق الميسور، ص78، وذكر محمد بلّو أنه نقل هذا الكلام من كتاب الشيخ المسمى: «شفاء الغليل فيما أشكل من كلام شيخ شيوخنا جبريل»، وفي المركز الإفريقي لإحياء التراث الإسلامي بالجامعة الإسلامية بالنيجر نسخة مصورة من كتاب «شفاء الغليل...» في صفحتين، لكن لم يرد بها هذا الكلام الذي نقله عنه ولده محمد بلّو في إنفاق الميسور.

(15) تزيين الورقات، للشيخ عبد الله بن فودي، مطبوع بالتصوير في نيجيريا، (بدون تاريخ)، ص12.

هو من باب الاتفاق والمصادفة مع تلك الدعوة؟ لأنه ليس من الضروري أن يكون كل من حج في هذا الزمان قد اجتمع بدعاة ابن عبد الوهاب وتأثر بهم.

وبرجوعنا إلى عدد كبير من مؤلفات الشيخ عثمان نفسه وأخيه عبد الله وابنه محمد بلو ـ وهما أكثر الناس احتكاكاً به وأكثرهم اطلاعاً على أسراره وأحواله ومعرفة بأفكاره ـ وبرجوعنا أيضاً إلى مؤلفات غير هؤلاء من كتاب الدولة العثمانية وعلمائها وتلاميذها ومؤرخيها، ابتداء من الوزير غداد بن لَيْمَ أمير المصالح في عهد الشيخ عثمان، ومروراً بالشيخ عبد القادر بن المصطفى ـ سبط الشيخ عثمان ـ وانتهاء بالوزير جنيد البخاري المعاصر لنا ـ رحمه الله ـ، لم نجد في كل ما كتبوه عن الشيخ وحركته وتاريخ دولته أية إشارة لا من قريب ولا من بعيد، إلى الدعوة الوهابية، أو إلى أحد رموزها ومشايخها ومنظريها ومصادرها الأساسية. وقد اعتمد الشيخ ابن عبد الوهاب، اعتماداً كبيراً على ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وكانا من أهم مصادره، ولم نجد لذلك أي صدى في كتابات ابن فودي.

نعم، هناك في مخطوط «الآثار الكنوية» نص يقول فيه صاحبه ـ وهو من المعاصرين[16]: «ولما حج الشيخ جبريل اجتمع بشريف مكة وتكلم معه في أمر التجديد، فأعطاه لواءً صغيراً، ولكن لم يأذن له عند الانصراف، وإنما قال له: إذا أتاك الإذن فامض لشأنك، وإن لم يأت فلست بصاحبها، وسيأتيك صاحبها. فلما رجع إلى وطنه حضره للتهنئة أكثر الناس، وجميع التلاميذ، ما عدا الشيخ عثمان، فلم يحضر إلا بعد مدة طويلة، فلما حضر وسلم عليه، قال: أين الوديعة؟ فقام الشيخ جبريل، فأتى باللواء، ثم تكلما طويلاً، فلما ابتدأ الأمر[17] اجتمعوا أن يبايعوا الشيخ، فأبى حتى أتوه بنصوص وحجج، فقال: [إن] كان لا بد فبايعوني وأنا أبايع القرآن والسنة»[18].

وهذا النص، فضلاً عن كونه لم يوثق روايته بأي سند أو إحالة على أي

---

(16) ولد آدم بن محمد الفندكي صاحب «الآثار الكنوية من الفوداوية إلى الفلانية» سنة 1903م.

(17) يقصد ابتداء أمر دعوة ابن فودي.

(18) الآثار الكنوية، ص32، مصور عن مخطوط خاص.

مصدر موثوق، ولم نجد في الكتابات السابقة ما يؤيد المعلومات الواردة فيه، لا يؤكد الاتصال برجال الدعوة الوهابية، ولكن بشريف مكة، ومن المعروف أن شرفاء (حكام) مكة لم يكونوا من المناصرين لدعوة الشيخ ابن عبد الوهاب. ثم إن شريف مكة ـ حسب النص ـ لم يأذن للشيخ جبريل بالقيام بدعوة التجديد، وإنما أمره بانتظار صاحب الدعوة (الذي هو الشيخ عثمان)، وهذا يتنافى مع قول ابن فودي متحدثاً عن شيخه جبريل: «فو الله لا ندري هل [كنا] نهتدي إلى سبيل السنة وترك العوائد الذميمة لولا تنبيه هذا الشيخ المبارك. وكل من أحيا السنة وهدم العوائد الذميمة في بلادنا السودانية هذه فهو موجة من أمواجه، ولذلك قلت شعراً:

إن قيل فيَّ بحسن الظن ما قيلا فموجة «أنا من أمواج جبريل»[19]

فقد اتفقت الروايات على أن الشيخ جبريل كان سباقاً إلى إعلان دعوة الإصلاح، ومحاربة البدع وإحياء السنة، ثم إن النص وارد في سياق إبراز كرامات الشيخ عثمان الخارقة، وما تنبأ له به المنجمون والأولياء والعلماء ـ على حد زعم المؤلف ـ حول ظهور دعوته[20].

(3)

ومهما يكن من أمر، فإن الذي نستطيع أن نؤكده، في شيء من الاطمئنان، هو أن أي مطالع لمؤلفات الشيخ عثمان وأخيه عبد الله وابنه محمد بلو وغيرهما، من كتاب الدولة العثمانية وعلمائها طيلة الحقبة التي استمرت فيها، سيلاحظ، بلا شك، ظاهرة ذلك الحضور المكثف للمصادر المغربية من جهة، والمالكية الأشعرية من جهة ثانية. وحين نقول المصادر المغربية، فنحن

---

(19) إنفاق الميسور، ص79.

(20) ورد النص ضمن باب بعنوان: (باب في الكلام على الدولة الرابعة الفلانية العثمانية، و هي مما أخبر به كثير من الأولياء والعلماء، وقد أخبر بها المنجمون... وأخبر بها أهل الجفر نحو ستمئة سنة وعشرين سنة هجرية، وقد ذكرها أبو العباس البوني في كتاب «شمس المعارف»...).

نعني بها تلك التي ألفها علماء من مختلف أقطار المغرب العربي وبلاد الأندلس، من أمثال الشيخ أحمد زروق ومحمد بن عبد الكريم المغيلي ومحمد السنوسي في مؤلفاتهم العديدة، وأبي عبد الله ابن الحاج صاحب المدخل، والقاضي عياض، وعبد الملك بن حبيب، وابن رشد، ومكي بن أبي طالب القيسي، ومحمد بن أبي جمرة (الأندلسي دفين مصر)، وأبي الحسن علي بن حاتم التجيبي المعروف بالزقاق، وأحمد بن على المنجوري، ومحيي الدين بن عربي، وأبي بكر الطرطوشي، ومحمد بن أحمد المديوني، وابن فرحون، والونشريسي صاحب المعيار، والباجي، وابن زرب، وابن لب، وابن خلدون، والمازري، ومحمد بن أحمد السبتي، وابن عرفة، والقرطبي، والإشبيلي (شارح الأربعين النووية)، وابن عبد البر، والكلاعي، والشاطبي، والسهيلي، وابن جزي الكلبي، وأبي زيد القيرواني، وأبي القاسم البرزلي، وعبد العزيز الأندلسي، ومحمد بن أحمد الأندلسي الساحلي (صاحب بغية السالك)، وأبي العباس أحمد بن نصر الداودي الطرابلسي، وسحنون، وأبي عبد الله المواق، وأبي مهدي عيسى الغبريني التونسي، وأحمد المقري (في عقائد أهل السنة)، وصالح بن عبد الرحمن الأوجلي، وأحمد بن خلف المعروف بحلولو، وميارة الفاسي، وعبد الرحمن الأخضري، والهاروشي (عبد الله بن محمد الخياط الفاسي التونسي)، وعبد الرحمن التاجوري، وابن زكري التلمساني، والأبي (محمد بن خلف التونسي)، وعبد الرحمن الثعالبي، والعربي الفاسي، وعبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي، وأحمد بن عبد الله الجزائري (صاحب القصيدة الجزائرية المشهورة في العقائد)، والجزولي (في شرح الرسالة)، هذا فضلاً عن بعض علماء الصحراء والسودان الغربي أمثال بابا التنكبتي، والمختار الكنتي، ومحمد بن المختار الأعمش، ومحمد الوالي، ومحمد الطاهر بن إبراهيم، وجبريل بن عمر، وفضلاً عن الشراح الكثيرين لمؤلفات هؤلاء العلماء من المغرب والأندلس والصحراء والسودان الغربي.

هذه بصفة عامة أمثلة من المصادر الدينية المغربية التي اعتمد عليها الشيخ عثمان في تنظيراته وكتاباته المختلفة، استخرجناها بالاستقراء والتتبع لجملة ما

توفر لدينا من مؤلفاته المطبوعة والمخطوطة، ومثل ذلك نجده في كتابات أخيه عبد الله وابنه محمد بلو، وغيرهما من منظري الحركة ومؤلفيها.

وبعد ذلك تأتي في المرتبة الثانية المصادر المالكية المشرقية، وعلى رأسها: كتب الإمام مالك، والشيخ خليل، والخرشي، والقرافي، والشبرخيتي، والأجهوري، وعبد السلام اللقاني، وسالم بن محمد السنهوري (شارح خليل)، ومحمد بن إبراهيم التتائي (شارح خليل)، وأبي الحسن المالكي (علي بن محمد بن خلف المصري صاحب الكفاية في شرح الرسالة)، وابن عطاء الله السكندري، وسواهم من شيوخ المالكية وشراحها.

وبعدها تأتي في المرتبة الثالثة، من حيث الأهمية، المصادر المشرقية الشافعية، كمؤلفات السيوطي، والشعراني، وابن حجر، والقسطلاني، وأبي حامد الغزالي، وعز الدين بن عبد السلام، والسخاوي، والبيضاوي والزركشي، والقشيري، والتفتازاني.

ثم بعدها المصادر الحنفية، كمؤلفات القونوي (محمود بن أحمد)، وابن البزاز (صاحب الفتاوي)، وأبي الليث السمرقندي (نصر بن محمد)، وشهاب الدين الخفاجي. أما غير ذلك من المصادر الحنبلية فهو نادر جداً علماً بأن المصادر الأساسية قبل هذا النوع أو ذلك بالنسبة للشيخ عثمان بن فودي، هي القرآن الكريم، وتفاسيره، وكتب السنة المعروفة، كالبخاري ومسلم وغيرهما.

ولنتوقف الآن، بعدما عرفنا أهمية المصادر المغربية، وتأثيرها الواضح في كتابات ابن فودي ورجالات حركته، عند ثلاثة نماذج من العلماء المغاربة، كان لهم أثر قوي في تكوين الشخصية العلمية لزعيم هذه الحركة وهو الشيخ عثمان، وصياغة أفكاره الإصلاحية، وتوجيه دعوته، وحضور واضح ملموس في جل كتاباته وتنظيراته، وكذا في كتابات الشخصيات البارزة من رموز هذه الحركة وقادتها وموجهيها.

وهذه الشخصيات الثلاث التي نعنيها هي:

1 ـ الفقيه الداعية الإمام محمد بن عبد الكريم المغيلي.

2 ـ الشيخ الفقيه أبو عبد الله محمد بن الحاج العبدري الفاسي.

3 ـ الشيخ الفقيه أبو علي الحسن بن مسعود اليوسي.

(4)

المغيلي وتأثيره في حركة ابن فودي:

أما الإمام محيي الدين محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني[21] (ت909هـ)، فكان بحق أكبر داعية إسلامي عرفه الغرب الإفريقي خلال القرن التاسع وبداية العاشر الهجري، فبعد رحيله من تلمسان وإقامته في توات، كان له فيها قصته المشهورة مع اليهود الذين استولوا على الموارد الاقتصادية، واستعلوا على المسلمين، وأفسدوا الأخلاق والذمم، قام هذا الداعية الكبير برحلته الطويلة إلى مناطق السودان الغربي، وظل مشتغلاً بالدعوة والوعظ والتدريس والقضاء والفُتْيا وبَذْلِ النصح لأمرائها وأولي الأمر فيها، وطاف بعدد من

---

(21) مصادر ترجمة المغيلي كثيرة جداً، ما بين قديمة وحديثة، نكتفي منها بذكر ما يلي:

1 ـ دوحة الناشر، لابن عسكر.

2 ـ نيل الابتهاج، للتنبكتي.

3 ـ البستان لابن مريم.

4 ـ شجرة النور الزكية، لابن مخلوف.

5 ـ لقط الفرائد، لابن القاضي.

6 ـ فهرس الفهارس، للكتاني.

7 ـ تعريف الخلف، للحفناوي.

8 ـ معجم أعلام الجزائر، لعادل نويهض.

9 ـ دائرة المعارف الإسلامية (مادة: المغيلي).

10 ـ الإمام المغيلي وآثاره في الحكومة الإسلامية في القرون الوسطى في نيجيريا، لآدم عبد الله الألوري.

11 ـ THE LIFE AND TEACHINGS OF AL- MAGHILI، وهي أطروحة دكتوراة قدمها حسن إبراهيم كوارزو سنة 1972م بلندن (مرقونة).

12 ـ محمد بن عبد الكريم المغيلي: دراسة تاريخية بيلوغرافية فراج عطا سالم (مجلة عالم الكتب)، الرياض م11 ع3 (1990).

عواصمها وأقاليمها فزار كانو وكَشِنَة في شمال نيجيريا، وكاغو (أو جاو) (الواقعة في مالي حالياً) وتَكَدَّة من منطقة أهير (التابعة للنيجر حالياً)، وغيرها من البلاد الواقعة بين نهري السنغال والنيجر. ويقول بول مارتي: «ونحن نعلم حسبما هو متداول من معلومات أن الإسلام دخل إلى بلاد الجرما والبلاد المجاورة إلى تساوة (Tessaoua)، وزندر (Zinder) بواسطة الشريف الكبير محمد بن عبد الكريم المغيلي، أو بالأحرى بواسطة تلاميذه المباشرين في القرن الخامس عشر»، إلى أن يقول: «لقد هبط المغيلي مع نهر النيجر إلى ناحية ساي (Saye)[22]، وأرسل بعثات من قبله إلى بلاد جرما جندا (Djermagenda)، وربما إلى الشرق أيضاً»[23].

وقد استُقبِلتْ وفادة المغيلي إلى هذه المناطق بحفاوة بالغة، وقرَّبه أمراؤها وملوكها، وجعلوا منه مستشارهم الخاص، ومرجعهم الفقهي الأعلى، وكتب لهم رسائل ووصايا وفتاوى في أمور الحكم والدولة والسياسة الشرعية، منها:

أ ـ مجموعته في أمور الإمارة وسياسة الدولة التي ألفها لأمير كانو، محمد بن يعقوب المعروف بِرَمْفا، وهي التي طبعت بعنوان مخترع: «تاج الدين فيما يجب على الملوك والسلاطين»[24]، وقد سلك فيها مسلك أسلافه من علماء المسلمين الذين ألفوا كتباً في نصح الملوك، وإرشاد السلاطين مثل أبي بكر الطرطوشي في «سراج الملوك»، والماوردي في الكتاب المنسوب إليه باسم: «نصيحة الملوك»، وكتابه المشهور «الأحكام السلطانية»، والغزالي في كتابه «التبر المسبوك في نصيحة الملوك»، وابن الأزرق الأندلسي في: «بدائع السلك في طبائع الملك»، والحميدي في «الذهب المسبوك في وعظ الملوك» وغيرها مما هو معروف.

---

(22) منطقة «ساي» هذه هي التي توجد بها الجامعة الإسلامية بالنيجر حالياً، وتبعد عن نيامي بحوالي 50 كلم.

(23) PANL MARTY: LISLAM ET LES TRIBUS DAN LA COLONIE DU NIGER. P342.

(24) طبعت هذه المجموعة طبعات متعددة، وترجمت إلى الإنجليزية، وآخر طبعاتها صدرت سنة 1994م، عن دار ابن حزم (بيروت)، بتحقيق محمد خير رمضان يوسف.

ب ـ ثم كتب للأمير رَمْفَا محمد بن يعقوب أمير كانو وصية أخرى فيما يجوز للحكام في ردع الناس عن الحرام[25].

ج ـ ثم مكث مدة عند السلطان محمد بن أبي بكر التوري، المعروف بالحاج أسكيا أمير مملكة سنغاي، وألف له أجوبة عن أسئلة كثيرة وجهها إليه، وهي المجموعة التي عرفت باسم: «أسئلة أسكيا وأجوبة المغيلي»[26]؛ فكانت بمنزلة الحجة الشرعية الدامغة التي استعملها أسكيا في توطيد دعائم ملكه، ومواجهة خصومه.

وكان المغيلي، بجانب ثقافته الدينية الواسعة وقيامه بأمور الوعظ والإرشاد، ومعرفته بأمور السياسة الشرعية، صوفياً على الطريقة القادرية، وكثير من الباحثين يعتقدون أنه كان له دور كبير في نشر هذه الطريقة بالسودان الغربي[27]، بل منهم من كان يعتقد أن المغيلي هو أول من نشر الطريقة بالسودان[28]، أو هو الناشر الحقيقي لها في أقل الأحوال[29].

ومهما يكن، فإن المتفق عليه بين جميع الدارسين الذين تناولوا شخصية المغيلي من القدامى والمحدثين، ومن العرب والغربيين، هو أن الرجل كان له تأثير قوي وملموس جداً، ظل صداه يتردد بعده قروناً طويلة، وهذا ما يلخصه الشيخ الأمين محمد عوض الله بقوله: «ونستطيع أن نؤكد من النصوص السابقة، أن الدور الذي قام به العالم الجليل المغيلي لا يدانيه أي دور قام به عالم مغربي

---

(25) ترجمها ريشار بلمر R. palmer إلى الإنجليزية سنة 1914م، ثم نشرها الألوري في كتابه = = «الإسلام في نيجيريا»، وضُمنت أيضاً في كتاب «ضياء السياسات» لعبد الله بن فودي الذي نشره د. أحمد كاني سنة: (1988).

(26) نشرها عبد القادر زبابدية سنة 1974م بالجزائر، وترجمت إلى الفرنسية والإنجليزية.

(27) انظر: النصوص الخاصة بذلك في كتاب بول مارتي عن (كنتة الشرقيون)، وانظر كذلك: ج. هونويك في مقاله عن المغيلي بدائرة المعارف الإسلامية، ط. الفرنسية.

(28) آدم الألوري، الإسلام في نيجيريا، ص43.

(29) بول مارتي، (كنتة الشرقيون) تعريب محمد محمود ولد ودادي، دمشق، 1985، ص32 ـ 33، وص141.

في السودان الغربي، فقد ترك أثراً إسلامياً كبيراً، وقام بتصحيح مفاهيم كثيرة كانت مغلوطة في أذهان العامة والسلاطين»[30].

ويقول الدكتور شيخو أحمد سعيد غلادنثي، وهو أحد المثقفين البارزين اليوم في نيجيريا، ومن أبناء مدينة كانو بالذات، متحدثاً عن زيارة المغيلي لمدينته: «ولقد كان لهذه الزيارة التي قام بها المغيلي إلى كانو صدى كبير، ونتائج عظيمة تركت أثراً واضحاً لا في كانو فحسب، ولكن في ولايات الهوسا جميعاً، لأن انتشار الإسلام في كانو أدى إلى انتشاره في الولايات الأخرى [من نيجيريا]، ومن ذلك الوقت نستطيع أن نقول: إن ولاية كانو أصبحت ولاية إسلامية حقاً، وبدأت بعدئذ تلعب دوراً هائلاً في خدمة الثقافة الإسلامية في الولايات الأخرى...»[31].

وحين حاول المرحوم الشيخ آدم الألوري أن يؤرخ لحركة الأدب واللغة العربيين في نيجيريا في كتابه الذي سماه: «مصباح الدراسات الأدبية في الديار النيجيرية»، لم يجد محيداً عن الاعتراف بتأثير المغيلي في هذه الناحية أيضاً، ودوره في ترقية العلوم العربية والثقافة الإسلامية، ما جعله يقسم عصور الأدب العربي في نيجيريا، منذ قيام هذا الأدب فيها إلى العصر الحاضر، إلى خمسة أدوار رتبها على النحو الآتي:

1 ـ **العصر البرناوي**: (عصر ظهور الإسلام في نيجيريا، من القرن الخامس إلى السابع الهجري).

2 ـ العصر الونغري: (من القرن السابع إلى القرن التاسع).

3 ـ عصر المغيلي: (من القرن التاسع إلى القرن الحادي عشر الهجري).

---

(30) العلاقات بين المغرب الأقصى والسودان الغربي في عهد السلطنتين الإسلاميتين مالي وسنغي، جدة، 1979، ص192.

(31) حركة اللغة العربية وآدابها بنيجيريا، للدكتور غلادنثي، ط2، سنة 1993م ـ الرياض، ص42. ويذكر هذا المؤلف أن أحفاد المغيلي في كانو ما يزالون إلى اليوم يحضرون مجلس أمير كانو، ويكونون في حاشيته.

4 ـ العصر الفلاني: (يبدأ بظهور ابن فودي وقيام دولته إلى سقوطها في بداية القرن الحالي).

5 ـ العصر الإنجليزي: (في القرن العشرين).

ثم يجعل من نص بعض فتاوى المغيلي الواردة في أجوبته لأسئلة أسكيا، نموذجاً لأسلوب الكتابة العربية في هذا العصر الأدبي الذي سماه بالعصر المغيلي.

وأخيراً، يختم المرحوم الألوري في كتابه المشار إليه شهادته في حق المغيلي بالقول: «فقد استفادت البلاد منه كثيراً، وآثاره كثيرة في ميادين عديدة واضحة ملموسة لكل صغير وكبير، في الحكم والسياسة والعلم والأدب... ولقد تعلم منه الكثيرون، والكثيرون من علماء هذه البلاد، واتصل بسلاطين كانو وكَشِنَة وأَكَذر وتَكَدَّة، ووضع لهم وصايا سياسية على القواعد الشرعية، وهي محفوظة في الدوائر الحكومية ومعمول بها في الأوساط الرسمية»[32].

وسيطول بنا الحديث جداً لو أرسلنا لقلمنا العنان في تتبع الشهادات الكثيرة التي أدلى بها المؤرخون والدارسون، من الأفارقة والعرب والغربيين، في حق هذه الشخصية وتأثيرها البالغ الأهمية، وقد كتبت حوله رسائل وأطروحات وكتب ومقالات بمختلف اللغات، فلنكتف بإحالة القارىء إليها.

(5)

لقد ظل تأثير المغيلي هذا الذي تحدثنا عنه محفوظاً في ذاكرة الأجيال، من أبناء السودان الغربي عموماً، ونيجيريا على الخصوص، وظلت أعماله وآثاره المكتوبة، والروايات الشفهية المنقولة عنه، يحفظها العلماء، ويتداولها أهل الإصلاح والسياسة، ورجال الدعوة، جيلاً بعد آخر، إلى أن وصلت مرحلة قيام الحركة التي قادها عثمان بن فودي، فاستثمرتها أحسن استثمار، واعتمدت عليها أشد الاعتماد، حتى إننا لا نكاد نجد مؤلفاً من مؤلفات الشيخ عثمان أو

(32) مصباح الدراسات الأدبية في الديار النيجيرية، ط2، سنة 1992م (بدون ذكر المكان)، ص18 ـ 19.

غيره من منظري حركته، والقائمين بدعوته والمؤرخين لها، يخلو من الإشارة للمغيلي، والنقل عنه والرجوع إلى وصاياه وفتاواه ورسائله، والاحتجاج بأقواله وآرائه في تدعيم دعوتهم، وإسناد الأفكار التي تضمنتها حركتهم الجهادية والإصلاحية والدعوية، ولا سيما أن هذه الحركة قد واجهت كثيراً من الخصوم، لا من العوام فقط، ولكن، من بعض العلماء والأمراء أيضاً[33]، وقامت في وجهها حملات من التشكيك والتشويش، في العديد من القضايا الدينية والدنيوية. فكانت فتاوى المغيلي وكتاباته، بما لها في نفوس الجميع من الإجلال والإكبار، هي الحجة الدامغة من بين الحجج التي اتكأ عليها ابن فودي وأنصاره[34].

وإذا كان المغيلي قد ألف كتباً عديدة في مسائل من العلوم مختلفة، كالفقه والحديث والتفسير والتوحيد والوعظ والمنطق والبلاغة واللغة والأدب والسياسة الشرعية وأنظمة الحكم[35]، فإن أربعة من هذه الآثار العلمية هي التي استأثرت، أكثر من غيرها، باهتمام منظري الدعوة الفُودية، وهي تلك الرسائل الثلاث التي ألفها خلال إقامته بالسودان الغربي، استجابة لطلب سلطاني كانو وسنغاي، بالإضافة إلى رسالته الرابعة التي كان قد ألفها في نازلة يهود توات، وعرفت في

(33) نذكر منها تلك المناظرات والمناقشات والمطارحات السياسة والدينية التي دارت بين ابن فودي ورجال دعوته، وبين الأمير محمد الأمين الكانمي، والتي أوردها محمد بلو في إنفاق الميسور وغيره.

(34) لم يكن ابن فودي ورجال دعوته هم وحدهم الذين يستندون إلى كتابات المغيلي ووصاياه في إسناد آرائهم وتدعيم مذهبهم، بل كان كثير من رجال الدعوة والسياسة أيضاً، يفعلون مثل ذلك، ومن الأمثلة عليه كتاب «تيسير الفتَّاح في الذب عن أهل الصلاح» الذي ألفه محمد أكنا السوقي (نسبة إلى كل السوق من بلاد الطوارق والواقعة حالياً ضمن بلاد مالي)، ثم الكُنُهاني في 121 صفحة كبيرة، فقد ألفه صاحبه في الرد على رجل عاب عليه وعلى قومه أنهم ساكنوا الكفار، ولم يهاجروا متحججاً بنصوص للمغيلي من أجوبته لأسكيا، ومن رسالته المسماة: «مصباح الأرواح»، فكان المؤلف يتتبع عبارات المغيلي، ويحللها ويشرحها، ويرد على خصمه بما فهمه منها، والكتاب مخطوط بالنيجر، تحصلت منه على مصورة خاصة، بواسطة الأخ الأستاذ أحمد محمد الشفيع.

(35) وصل عدد مؤلفاته حسب مقالة دائرة المعارف الإسلامية إلى 26 عنواناً؛ وتجاوزت الثلاثين عند بعض الباحثين.

بعض المصادر باسم: «تأليف فيما يجب على المسلمين من اجتناب الكفار»، وفي بعضها باسم: «مصباح الأرواح في أصول الفلاح»[36].

وهكذا، فإننا إذا عدنا مثلاً إلى كتاب: «سراج الإخوان في أهم ما يحتاج إليه في هذا الزمان»[37] لعثمان بن فودي، فسنجد أنه قد قسمه إلى عشرة فصول قصيرة اعتمد فيها المؤلف اعتماداً كلياً على المغيلي، ونقل في تسعة فصول، منها أكثر كلامه في أجوبته لأسكيا؛ حتى إننا لو حذفنا منه هذه النقول والنصوص المغيلية لما بقي فيه شيء يذكر، سوى فقرات قليلة، وجمل لا تعدو أن تكون تعليقاً أو وسيلة ربط بين هذا الكلام أو ذاك.

وفي رسالة أخرى لعثمان بن فودي بعنوان «تنبيه الإخوان على أحوال أرض السودان»[38]، نجد المؤلف قد خصص فصلاً منها (وهو السادس) لذكر وصية الشيخ المغيلي لمحمد بن يعقوب سلطان كانو، بالإضافة إلى نقول منه وإشارات إليه في مواضع أخرى.

وفي رسالته المسماة: «مسائل مهمة يحتاج إلى معرفتها أهل السودان»[39]، ينقل أيضاً عن أجوبة المغيلي لأسكيا في مواضع متفرقة ويحتج بأقواله وآرائه.

وكذلك الأمر في كتب أخرى له مثل: «وثيقة الإخوان لتبين دليلات وجوب اتباع الكتاب والسنة والإجماع»[40]، ومثل: «نجم الإخوان يهتدون به بإذن الله في أمور الزمان»[41]، ومثل «سراج الإخوان في أهم ما يحتاج إليه في هذا الزمان»[42]، ومثل «بيان وجوب الهجرة على العباد»[43] و«نصيحة أهل الزمان»[44]، و«مصباح الزمان»[45]، وغيرها. . .

---

(36) نشرها رابح بونار بهذا العنوان سنة 1968م، بالجزائر.

(37) مطبوع بطريقة التصوير في نيجيريا.

(38) مخطوط مصور بالمركز الإفريقي لإحياء التراث الإسلامي، التابع للجامعة الإسلامية بالنيجر.

(39) كذلك

(40) مطبوع بطريقة التصوير في نيجيريا (بدون تاريخ).

(41) كذلك

(42) كذلك

(43) كذلك

(44) كذلك

(45) كذلك

أما في رسالته المسماة: «حصن الأفهام من جيوش الأوهام»[46] فقد نقل فيه عن المغيلي في مواضع ثم قال: «وسئل شيخنا محمد بن عبد الكريم التلمساني عن تحليل المطلقة ثلاثاً قبل زَوْج فقال...»، وقد علق الألوري - رحمه الله - على كلمة (شيخنا) هذه فقال: «انظر قول ابن فودي: وسئل شيخنا... لقد عزا النقل إلى المغيلي ونسب نفسه إليه كالتلميذ الذي سمع أو أخذ عن المغيلي مباشرة، مع ما بينهما من بعد العهد الذي لا يقل عن ثلاثة قرون. وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على غاية التأثر وشدة التعلق بهذا الشيخ»[47].

وللشيخ عثمان كتاب بعنوان: «كتاب تعليم[48] الإخوان بالأمور التي كفرنا بها ملوك السودان»[49]، ينقل فيه عن المغيلي في أجوبته لأسكيا، وعنه في «مصباح الأرواح»[50] في مواضع مختلفة، ثم يختم الكتاب بنقل الترجمة التي خصه بها أحمد بابا في «نيل الابتهاج» و«كفاية المحتاج»، فيقول: «هذا كلام المغيلي في: «مصباح الأرواح في أصول الفلاح» رضي الله تعالى عنه، ونريد أن نورد ترجمته التي أوردها سيدي أحمد بابا في كتابه: «نيل الابتهاج» وكتابه: «كفاية المحتاج»، ليُعْلَم أنه عالم سُنِّي قدوة...»، وفي نهاية الترجمة التي يوردها، يعقّب بقوله: «قُلتُ: وفَّقْنا بحمد الله تعالى على بعض تواليفه وانتفعنا بها، منها كتاب: «المسائل» الذي ألفه لأبي عبد الله محمد بن يعقوب سلطان كانو وغيرها، جزاه الله عنا الخير وجمعنا معه في علالي جنة الفردوس آمين.

ونريد أيضاً أن نختم هذا الكتاب بذكر سندنا المتصل إليه، رضي الله تعالى عنه، الذي جاءنا من سيدي محمد المختار بن أبي بكر الكُنْتي الأموي، وهو سند وِرْد السلسلة القادرية، أجازني به الشيخ العالم نوح وهو عن شيخه

---

(46) حصن الأفهام، مطبوع بمطبعة الزاوية بالقاهرة، ثم طبع بطريقة التصوير في كانو بنيجيريا، سنة 1986 بتحقيق د. فضل الرحمان الصديقي.

(47) الإمام المغيلي، ص34.

(48) كذا.

(49) مخطوط مصور بالمركز الإفريقي بالجامعة الإسلامية بالنيجر.

(50) طبعه رابح بونار كما تقدم في هامش سابق.

سيدي محمد المختار المذكور، وهو عن شيخه سيدي الشريف علي بن أحمد، وهو عن شيخه سيدي أبي النقاب السيد الأمير، لقب به لكونه يتلثَّم، وهو عن شيخه أخيه سيدي أحمد، وهو عن شيخه سيدي علي بن أحمد، وهو عن شيخه أبيه سيدي أحمد، وهو عن شيخه الرقاد، وهو عن شيخه أحمد الفيرم، وهو عن شيخه عمر بن سيدي أحمد البكاء، وهو عن شيخه سيدي محمد بن عبد الكريم المغيلي، رضي الله تعالى عنه، وقدَّر اتصالنا به الاتصال الحسن في البرزخ وفي الآخرة، كما قدَّر اتصالنا به في الدنيا الاتصال المعنوي الذي هو هذا السند».

وأخيراً، لقد ألف الشيخ عثمان كتاباً سماه: «أصول العدل لولاة الأمور وأهل الفضل»[51]، اقتدى فيه اقتداءً تاماً بكتاب الميغلي لأمير كانو محمد بن يعقوب، المطبوع باسم: «تاج الدين...»، بل لم يزد شيئاً على أن لخص كلام الغزالي في بعض تواليفه في شأن الإمارة و النصح للسلاطين والأمراء، وهي عشرة أمور أوردها «على وجه التلخيص والاختصار مخافة التطويل المؤدي إلى الملل»[52]، ثم أتبعه مباشرة بتلخيص كلام المغيلي في الكتاب المذكور، فقال: «فهذه أصول العدل التي ذكرها الغزالي في بعض تواليفه[53]، وينبغي لكل أمير أن يعتني بفهمها واستعمالها، وينبغي له أيضاً أن يعتني بثمانية أمور ذكرها محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني في بعض تواليفه، وأورد كلامه على وجه التلخيص والاختصار مخافة التطويل المؤدي إلى الملل: الأمر الأول: فيما

---

(51) مطبوع بطريقة التصوير في نيجيريا (بدون تاريخ).

(52) أصول الولاية، ص1.

(53) لم يُسمّ الشيخ عثمان كتاب الغزالي الذي لخص منه هذه الأصول العشرة، ولم يذكر عنوانه. وبالرجوع إلى مؤلفات الغزالي اتضح أن النقل وقع من كتابه المسمى: «التبر المسبوك في نصيحة الملوك». ثم إن الشيخ عثمان خلط بين ما سماه الغزالي بأصول العدل والإنصاف، وهي عشرة، وبين ما سماه بأصول شجرة الإيمان، وهي عشرة أيضاً. فالأصلان التاسع والعاشر المذكوران هنا على أنهما من تمام أصول العدل مذكوران عند الغزالي بين أصول شجرة الإيمان. أما التاسع من أصول العدل فهو قول الغزالي: «أن تجتهد أن ترضى عنك جميع رعيتك بموافقة الشرع...» والأصل العاشر: «أن لا يطلب [السلطان] رضا أحد من الناس بمخالفة الشرع...».

يجب على الأمير من حسن النية. . .»[54]، ثم أتى على تلخيص الأبواب الثمانية التي تتألف منها رسالة المغيلي في نصح الأمراء المشهورة. وبالانتهاء منها ينتهي كتاب الشيخ عثمان بلا زيادة ولا نقصان.

على أن تأثير المغيلي في الشيخ عثمان لا يمكن حصره في مجرد النقول الكثيرة التي نجدها تتردد في جل كتاباته، بل لقد تجاوز ذلك إلى الاقتداء بسيرته وطريقته في ردع البدع، ومنهجه في الدعوة، وإلى العمل بآرائه والاقتداء بأفكاره، واستعمالها في تدعيم مواقفه. وكثيرٌ من الفصول والرسائل التي كتبها الشيخ عثمان ما هو إلا تكرار، أو شرح، أو تلخيص، أو تعليق، أو إعادة إنتاج لأفكار المغيلي وكتاباته، وترداد لمقولاته وآرائه.

وعلى نحو ما كان المغيلي يختم كل فصل من رسالته: «تاج الدين. . .» بعبارة يكررها وهي قوله: «رأس البلية احتجاب السلطان عن الرعية»، كان ابن فودي أيضاً يختم كل فصل من فصول كتابه: «إحياء السنة. . .» بعبارة «اللهم وفقنا لاتباع سنة نبيك محمد ﷺ بجاهه عندك»، أما رسالته «المسائل المهمة. . .» فكان أيضاً يختم كل فصل منها بالدعاء المأثور: «اللهم أرنا الحق حقاً، وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلاً، وارزقنا اجتنابه»، ومثل هذا فعله اليوسي، من قبل، في كتاب «المحاضرات»، حين كان يختم كل فصل منه بالآية الكريمة: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾.

فإذا أضفنا إلى كل هذا، ما سبق قوله عن صوفية المغيلي وريادته في نشر الطريقة القادرية بالسودان جنوب الصحراء، وما أوردناه من اتصال سند الشيخ عثمان بسند المغيلي، وعرفنا ما كان عليه ابن فودي من اتباع لهذه الطريقة حتى أصبح له وِرْد خاص به، وله في ذلك كتابات منها رسالته عن «السلاسل القادرية»[55]، وقصائد في التوسل بالشيخ الجيلاني[56]، اتضح لنا جانب آخر من جوانب تأثر هذا الشيخ بالإمام المغيلي.

---

(54) نفسه، ص15.

(55) مطبوع بطريقة التصوير في نجيريا.

(56) منها القصيدة الرائية التي كتبها بالفلانية، ثم عربها أخوه عبد الله، وضمنها كتابه «تزيين الورقات»، وختم كل بيت منها باسم عبد القادر.

وخلاصة القول، إن الشيخ الألوري أشار إلى بعض الشخصيات من علماء السودان، وبعض الحركات الإسلامية التي كان لها أثر في تكوين شخصية ابن فودي، ولا سيما حركة الموحدين والمرابطين وحركة أبي بكر التوري (أسكيا الحاج)، ثم خلص بعدها إلى القول: «وقد تنورت أفكار ابن فودي على تلك الحركات من خلال آثار المغيلي وفتاواه ورسائله ووصاياه التي ورثها عن علماء بلاده، وتأثره بسيرة المغيلي في غيرته على الإسلام، والدفاع عن بيضته باللسان، ثم باليد ثم بشهر السلاح... تأثر به حتى صار ينقل من كتبه كأنما ينقل منه مشافهة»[57].

هذا عن مؤسس الدولة وقائد تلك الحركة الشيخ عثمان، أما أخوه عبد الله الذي يعتبر بحق أكبر منظر ومؤرخ للدعوة الفودية، وأكبر عالم إسلامي عرفته بلاد نيجيريا وبلاد السودان الغربي، في القرن الثالث عشر الهجري، فضلاً عن تضلعه الكبير في اللغة العربية وعلومها وآدابها حتى لقبه بعضهم بـ(عربي الهوسا)، فلم يكن أقل تأثراً من أخيه بالإمام المغيلي، وكتاباته وآرائه، ولم يكن أقل منه اهتماماً بتراثه وحفظاً لآثاره، وإذ لا يمكن، في مثل هذه العجالة، تتبع سائر النقول الواردة في مؤلفات عبد الله بن فودي، فلا أقل من ذكر ثلاثة أمثلة للاستشهاد على ما نقول.

أما كتابه المسمى «ضياء السلطان وغيره من الإخوان»[58]، فما هو في الحقيقة سوى مجموع يتضمن أربع رسائل: اثنتان منهما للمغيلي وهما:

1 ـ رسالته في أمور السلطنة (تاج الدين).

2 ـ أجوبة المغيلي لأسئلة أسكيا.

واثنتان لأخيه عثمان وهما:

1 ـ سراج الإخوان في أهم ما يحتاج إليه في هذا الزمان.

2 ـ مصباح أهل الزمان.

---

(57) الإمام المغيلي، مرجع سابق، ص34.

(58) مطبوع في نيجيريا بطريقة التصوير (بدون تاريخ).

وقد صدره بمقدمة قصيرة قال فيها: «جمعت فيه حاصل ما في أربعة كتب: كتابين لمفتي الزمان محمد بن عبد الكريم بن محمد التلمساني المغيلي، وكتابين لأمير المؤمنين شيخنا عثمان، لنستضيء بما قالا في أمور الزمان، مع تفسير بعض المجملات من كلامهما، وتنبيه على ما يخفى على الجهال من فحوى عبارتهما بحسب ما فهمته».

وأما كتابه: «ضياء الحكام فيما لهم وعليهم من الأحكام»[59]، فقد خصص فصلاً منه لوصية المغيلي التي كتبها لأمير كانو، مع شيء من الاختصار والتلخيص، وختم بالقول: «واعلم أن جميع ما ذكرته في هذا الفصل فهو ملخص من كتاب محمد بن عبد الكريم التلمساني»[60].

وفي كتاب ثالث له بعنوان: «ضياء السياسات وفتاوى النوازل»[61]، نجده بالإضافة إلى نقول عن المغيلي متفرقة هنا وهنالك، يخصص مرة أخرى فصلاً منه لهذه الوصية نفسها التي كتبها محمد بن عبد الكريم المغيلي، إلى أمير كانو، ويقدم لها بقوله: «فإذا فهمت ما قدمنا لم يشكل عليك رسالة المغيلي إلى سلطان كانو»، ثم أتى على نص الرسالة[62].

هذه أمثلة اقتصرنا عليها من نقول عبد الله بن فودي من المغيلي، وما على المستزيد إلا أن يرجع إلى سائر كتبه الأخرى وهي بالعشرات ما بين مخطوط ومطبوع.

هذا عن الشيخين عثمان وأخيه عبد الله، أما عن الأمير محمد بلو، فقد نقل عنه بدوره في مواضع كثيرة من مؤلفاته، منها «إنفاق الميسور» وغيره، وكان ينعته بـ«الحجة»، وفي هذا النعت ما فيه من الدلالة التي لا تخفى على من عرف قيمة فتاوى المغيلي وآرائه، في تثبيت دعائم الدولة الناشئة، وتوطيد أركانها.

---

(59) مطبوع ببيروت ـ دار العربية (بدون تاريخ).

(60) ضياء الحكام، ص18.

(61) حققه وقدم له ونشره د. أحمد كاني ـ الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1، سنة 1988.

(62) ضياء السياسات، ص81.

(6)

ابن الحاج وتأثيره في ابن فودي:

أما الشيخ الفقيه الزاهد أبو عبد الله محمد بن محمد العبدري الفاسي (ت 737هـ)، المعروف بابن الحاج، فقد كان من العلماء العاملين، و«أحد المشايخ المشهورين بالزهد والخير والصلاح» كما يقول ابن فرحون[63]. تلقى العلم من شيوخه بالمغرب، ثم رحل وأقام بمصر، وصحب الشيخ الصوفي أبا محمد ابن أبي جمرة وتأثر به كثيراً، واستفاد منه استفادة كبيرة فيما سجله في كتابه «المدخل». وكان من أشهر تلاميذه الشيخ عبد الله المنوفي، والشيخ خليل صاحب المختصر في الفقه المالكي[64].

وقد اشتهر ابن الحاج بكتابه «المدخل»، وهو (المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين النيات والتنبيه على كثير من البدع المحدثة والعوائد المنتحلة)[65]. وقد طارت شهرة هذا الكتاب، وشرّق ذكره وغرّب، ولقي عناية فائقة من العلماء وطلاب العلم، لغزارة علمه وفوائده، وأهمية موضوعاته حتى قال ابن فرحون: «والوقوف عليه متعين»، فلا غرابة أن ينتشر أيضاً في بلاد السودان، ويحتفل به علماؤها وفقهاؤها ورجالات الإصلاح فيها، ويصبح من الكتب المقروءة، والمصادر المعتمدة[66]، مثلما احتفل به علماء المشرق والمغرب.

وموضوع هذا الكتاب الجليل الذي ألفه صاحبه في أربعة مجلدات كبار، هو باختصار تعريف المسلم بما هو على طريق السنة، من أوجه العبادات والمعاملات اليومية المختلفة، وما هو مخالف لذلك من البدع والخرافات الممقوتة، إما لغلوها، أو لمخالفتها لأمور الدين، وتفصيل القول في كل

---

(63) انظر ترجمة ابن الحاج في الديباج لابن فرحون، 2/ 321.

(64) انظر شجرة النور الزكية، ص218.

(65) اعتمدنا على طبعة بيروت ـ دار الفكر، 1986م.

(66) انظر: فتح الشكور عند ترجمته لأحمد بابا السوداني، ص30، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني ومحمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط1، سنة 1981م.

الحالات الملازمة للمسلم، منذ قيامه من نومه، وأدائه لفرائضه، إلى أكله وشربه وملبسه ومعاشرته لإخوانه وجيرانه وأهله وأولاده وأساتذته، وإلى خروجه لعمله، والسعي لرزقه، ومخالطته الناس في الأسواق، وفي الحل والترحال، ومعاملته غيره من العباد، في مختلف أوجه التصرفات والمعاملات والصنائع والحرف والتجارات، ويبين حد الشرع في ذلك كله، وما ينبغي فعله، وما لا ينبغي حسب الكتاب والسنة.

هذا الكتاب الاجتماعي التربوي الذي وصف فيه صاحبه كثيراً من أوضاع المجتمع الإسلامي في عصره، بالمشرق والمغرب، وما كان عليه أهل زمانه من البدع والانحرافات، واهتم فيه بمعالجة سلوك المسلم في حياته اليومية، وتوجيهه إلى التربية الصحيحة السليمة، الموافقة لروح الشريعة، المراعية لمقاصدها، من أجل تكوين الإنسان النافع في المجتمع الإسلامي الصالح. وكان أسبق من غيره إلى التنبيه إلى عدد من أمراض المجتمع الإسلامي، والمعتقدات الفاسدة والعادات السيئة. هذا الكتاب لقي اهتماماً كبيراً عند الشيخ عثمان، وهو الذي تزعَّمَ حركة الإصلاح الديني والمجتمعي، ونصب نفسه وجرد سلاحه وقلمه لمحاربة البدع وإحياء السنة. وكان من تأثره به أن ألف على منواله كتاباً سماه «إحياء السنة وإخماد البدعة»[67]، حذا فيه حذو ابن الحاج في منهجه وطريقته وموضوعه، وإن كان قد ترك كثيراً من القضايا التي لم تدع الحاجة إليها في وقته وبلاده، وأضاف قضايا أخرى مما يناسب زمانه، وأهل بلده وما عندهم من العوائد الشنيعة والأفعال القبيحة، فجاء مختصراً في جزء، حسب الحاجة والاقتضاء، ولم يكن تأثره به مقصوراً على أخذ المنهج والطريقة والموضوع فحسب، بل أكثر من النقل عنه والاستشهاد بأقواله والاحتجاج بآرائه، بما لا يدع مجالاً للشك في درجة تأثره القصوى بهذا الكتاب وصاحبه.

وكما نقل عنه في كتابه الذي سماه «إحياء السنة...»، نقل عنه أيضاً في مجموعة من كتبه الأخرى مثل «نصيحة أهل الزمان...» و«بيان وجوب الهجرة

---

(67) مطبوع بكانو ـ نيجيريا (بدون تاريخ).

على العباد»[68]، و«المسائل المهمة» و«تحذير أهل الإيمان من التشبه بالكفرة والعصيان»[69] و«تنبيه الإخوان على جواز اتخاذ المجلس لتعليم النسوان» و«حصن الأفهام في جيوش الأوهام»، وفي رسالته المسماة: «أجوبة محررة عن مسائل مقررة»[70]، وغيرها.

وعلى نحو ما تأثر الشيخ عثمان بابن الحاج، كان تأثر ابنه محمد بلو الذي نقل عنه في «إنفاق الميسور» وغيره.

وأما عبد الله بن فوديو، فقد نقل بدوره عن «المدخل»، كما نقل عن كتاب آخر لابن الحاج، وهو «النوازل» أو «الأحكام» في بعض مؤلفاته منها: «ضياء السياسات». ولم يكتف بذلك، بل وضع للمدخل تلخيصاً سماه: «لباب المدخل»، قال في أوله: «قال العبد الفقير إلى عفو الله، المذنب الخاطىء عبد الله بن محمد بن عثمان، غفر الله لهم: الحمد لله الذي رفع أهل الدين وأتباع السنة، وأَخْفضَ أهل الكفر وأتباع البدعة، وصلى الله على نبيه محمد وآله وصحبه، ومن تبعهم وتأدب بآدابهم إلى يوم الدين، أما بعد: فهذا «كتاب لباب المدخل» في آداب أهل الدين والفضل، لخصتُه من كتاب محمد بن محمد العبدري الفاسي المعروف بابن الحاج، الذي سماه «كتاب المدخل في تنمية الأعمال بتحسين النيات والتنبيه على بعض البدع». فجميع ما في هذا التلخيص مذكور في المدخل باللفظ، أو بالمعنى غالباً، مما ذكره في الذين يدور عليهم أمر الدين، وهم سبعة: العالم، والمتعلم، والإمام، والمؤذن، والمؤدب، والمجاهد، والفقير المنقطع للعبادة. وجعلت لكل منهم باباً. فانظر من أيهم أنت، فتأدب بما لك من الآداب، وأسأل الله النفع به لمؤلفه أو كابته، أو قارئه، وكل من لحظه بالرضى، والله المستعان».

وواضح من هذا أن المؤلف لم يلخص في الحقيقة كتاب المدخل كله،

---

(68) حققه وترجمه إلى الإنجليزية وقدم له: فتحي حسن المصري، وطبعته دار جامعة الخرطوم للنشر، سنة 1977.

(69) مخطوط مصور بالمركز الإفريقي لإحياء التراث الإسلامي، التابع للجامعة الإسلامية بالنيجير.

(70) كذلك.

وإنما اقتصر على قسم مهم منه، هو الخاص بالأصناف السبعة المذكورين الذين يدور عليهم أمر الدين، وترك أموراً أخرى غير ذلك. إلا أنه كان، بين الحين والآخر، ينبه إلى بعض البدع الرائجة في زمانه، وما فيها من مخالفة للسنة، وما كان عليه السلف الصالح، ثم ختم بخاتمة ضمَّنها «ما روي من أخلاق النبي ﷺ»، وجملة من صفاته، ليُبيّن بها السنة التي ينبغي اتباعها والصفات الحميدة التي على المسلم الاتصاف بها وما خالفها فهو بدعة.

والخلاصة هي قول أحد علماء نيجيريا المعاصرين: «إن ابن فودي مالكي، يتمسك بآراء علماء المالكية، خصوصاً منهم المغاربة، كابن فرحون وابن الحاج، وتأثره في الفقه والحديث بابن الحاج كثير، لهذا جعل كتابه إحياء السنة على نمط المدخل لابن الحاج»[71]. وقوله في موضع آخر: «وكان منهج ابن فودي على نهج ابن الحاج في مدخله، والغزالي في إحيائه، وأحمد زروق في قواعده»[72].

(7)

أبو علي اليوسي وابن فودي:

أما أبو علي اليوسي الفقيه المغربي المشهور (ت1102هـ)، فهو ذلك العالم المشارك المتضلع، المجاهد المصلح، الذي اعتبره كثير من مترجميه مجدد المئة الحادية عشرة، لما له من آراء ومواقف في الصدع بالحق، والجرأة في إبداء النصح؛ وله كتابات معروفة في الدعوة للإصلاح ومقاومة البدع والعادات السيئة والشعوذة والخرافات.

ولقد اشتهر اليوسي بكتابه «المحاضرات»، الذي ضمنه بعض آرائه وتأملاته، ودعوته الإصلاحية، كما اشتهر برسالته المسماة بـ«براءة اليوسي» التي وجهها إلى السلطان العلوي المولى إسماعيل، وبذل له فيها النصيحة الواجبة على العلماء، وبصَّرَهُ بما عليه الواجب نحو رعيته، من إقامة العدل، ورفع الظلم

(71) آدم الألوري، الإمام المغيلي، ص36.

(72) آدم الألوري، الإسلام في نيجيريا، ص90.

وإحقاق الحق، وإقامة حدود الشرع؛ وله رسائل أخرى في مقاومة أهل البدع والتشنيع ببعض العوائد والمعتقدات[73].

وقد التفتت حركة ابن فودي إلى أهمية هذا الكتاب، فاستعانت ببعض ما ورد فيه من كلام يناسب اتجاهها، ولذلك نجد الشيخ عثمان ينقل منه نصوصاً تتعلق ببعض البدع والعوائد، وخاصة في رسالته: «نصيحة أهل الزمان»، وكتابه المسمى: «نجم الإخوان» في مواضع شتى، وكتاب «تعليم الإخوان بالأمور التي كفرنا بها ملوك السودان»، ورسالته المسماة: «أجوبة محررة في مسائل مقررة» وغيرها، كما نقل عنه ولده محمد بلو في «إنفاق الميسور» في مواضع متعددة يقول في واحد منها: «إذ قد وجد في هذه البلاد طائفة مثل الطائفة التي ذكرها الحسن اليوسي، وهم طائفة نظروا في كلام من حَضَّ من الأئمة على النظر في علم التوحيد، وحَذَّر من الجهل فيه، ومن التقليد، فجعلوا يسألون الناس عما يعتقدون ويكلفونهم الجواب، والإبانة عن الصواب»[74].

ومن هذه النصوص التي ينقلها محمد بلُّو عن محاضرات اليوسي، النص المشهور الذي يحكي قصة الشجرة الخضراء، التي كان الناس في سجلماسة يعتقدون فيها اعتقادات فاسدة[75].

وبجانب هذا، يتحدث المرحوم أحمد الألوري عن الشيخ عبد الله بن فُودي، وآدابه وعلمه وتآليفه وأشعاره، ولا سيما مجموعته المسماة «تزيين الورقات» ثم يقول: «والواقف على أشعاره هذه لا يتردد في الاعتقاد أن عبد الله بن فُودي قد تأثر كثيراً بالحسن اليوسي صاحب الدالية في مدحه للشيخ ناصر الدرعي في داليته، فاقتدى به عبد الله في مدح شيخه جبريل في قصيدته المسماة: «عُجْ»[76].

---

(73) انظر: عبقرية اليوسي، د. عباس الجراري، دار الثقافة ـ الدار البيضاء ـ المغرب، ط1، سنة 1981م، 125.

(74) إنفاق الميسور، ص97.

(75) نفسه، ص246.

(76) مصباح الدراسات الأدبية، مرجع مذكور، ص64 ـ 65.

وهذه القصيدة التي يشير إليها الألوري هي التي يقول عبد الله بن فودي في مطلعها[77].

عُـجْ نـحـو أضـواج[78] الأحـبـة مـن مَـج[79]
واشـرب مـن الأنـشـاج[80] مـاء الـزَّغـبـج[81]

سُـحَّ الـدمـوعَ عـلـى مـنـازلـهـم بـهـا
واشـف الـجَـنـان مـن الـهـمـوم الـدُمَّـج[82]

قـفْ عـنـدهـا، سَـلْ مَـنْ بـهـا، فـعسـى تُـجـب
حَـوجاءَ[83] أو لَـوْجاءَ[84] تُرْضي مَنْ شُجِي[85]

وهي قصيدة طويلة في 64 بيتاً، حشيت بالغريب والحُوشيِّ من الألفاظ، ودلت على قدرة صاحبها اللغوية، وتضلعه في علومها، كما هو معروف عنه.

أما القصيدة الدالية للحسن اليوسي[86] التي يشير إليها الألوري، ويرجح أن يكون الشيخ الوزير عبد الله بن فودي قد تأثر بها، فقد كانت من المتون التعليمية الرائجة في المنطقة، وكان عبد الله بن فودي واحداً من الشيوخ الذين

---

(77) تزيين الورقات، ص10 ـ 11. ولعله من غريب المصادفات أن يكون جامع ديوانه «تزيين الورقات»، المطبوع في نيجيريا طبعة مصورة، واحداً من أبناء المغاربة في الأصل، وهو الحاج عبد الرحمان بن الحاج عثمان المغربي الصكتي مولداً وموطناً، إلا أن هذا الديوان طبع طبعة أخرى محققة سنة 1925م في إبادان على يد M. Heskett، مع ترجمة إلى اللغة الإنجليزية، ولم يرد في هذه الطبعة ذكر لهذا المغربي جامع الديوان كما ورد في الطبعة الصوكوتوية المصورة.

(78) أضواج ج ضَوْج: وهو منعطف الوادي.

(79) مَج: واد هنالك كان قد نزل فيه الشيخ جبريل.

(80) أنشاج: جمع نَشَج، وهو مجرى الماء.

(81) الزَّغبج: كجعفر: الغيم الأبيض والرقيق والخفيف.

(82) الدُمَّج: المُدمجة أي الداخلية.

(83) حوجا: تأنيث أحوج، وهو المحتاج.

(84) لوجاء: يقال: ما لي فيه حوجاء ولا لوجاء: أي حاجة، ولو جاء أيضاً: ملتوية.

(85) شُجِي: أحْزِن أو حَزِن.

(86) وهي تزيد على خمسمئة بيت مطلها:

عَـرِّجْ بـمُـنـعـرج الـهـضـابِ الـوُرَّدِ   بـيـن الـلـصـاب وبـيـن ذات الأرمـدِ

يحفظونها ويُدرِّسونها لطلابهم، فقد ذكر الشيخ عبد الله بن القاضي الحاج ـ من علماء نيجيريا في القرن التاسع عشر الميلادي ـ في كتاب ألفه في التعريف بشيخه أبي عبد الرحمن مصطفى بن محمد التورودي وذكر مناقبه[87]، ترجمة لأحد العلماء المغمورين المسمى (مُودِ مَاركان) ـ والاسم دال على أنه من أصل مغربي ـ كان شيخاً للتورودي، وكان «عالماً متقناً للفنون بارعاً في الصناعة العربية، ولا سيما اللغة، مبرزاً في المعقول وسائر العلوم النظرية، كالمنطق وعلم الكلام، وحيد عصره وفريد دهره في الحساب وعلم الفرائض»، قال صاحب الكتاب: «وعلى هذا الشيخ المبارك ـ رحمه الله ـ قرأ شيخنا[88]، رضي الله عنه غالب كتب اللغة، من ديوان الشعراء الستة والمقامات[89] الحريرية، وغيرها، ما عدا الدالية للإمام الأديب الحسن اليوسي، رضي الله عنه، والهمزية للإمام البوصيري، رحمه الله في مدح النبي ﷺ، فهما من جملة مسموعاته على شيخه الأكبر، العالم العلامة عبد الله بن فودي، رحمه الله، لأنه لما طلب قراءة هذين الكتابين على شيخه (مُودِ) اعتذر له بعدم نقله إياهما، فأحاله إلى شيخه الأكبر فقال له: هو أوسع مني باعاً فيهما»[90].

وما دمنا بصدد الحديث عن تأثير علماء المغرب في الحركة الفكرية والعلمية والدينية على عهد الدولة العثمانية الفودية، فلنختم بجزء آخر مما ورد في ترجمة (مَودِ مارُكان) لتعلقه بعالم مغربي آخر لم يكشف التورودي عن اسمه، وضع شرحاً على تسهيل ابن مالك في النحو، وكان له قبول حسن عند علماء المنطقة، قال القاضي عبد الله وهو يترجم للشيخ (مُودي) المذكور: «فناهيك من تحقيقه وتدقيقه، تصديه لاستنباط ما في تسهيل جمال الدين بن

---

(87) مخطوط مصور بالمركز الإفريقي لإحياء التراث الإسلامي بالجامعة الإسلامية بالنيجر (بدون عنوان).

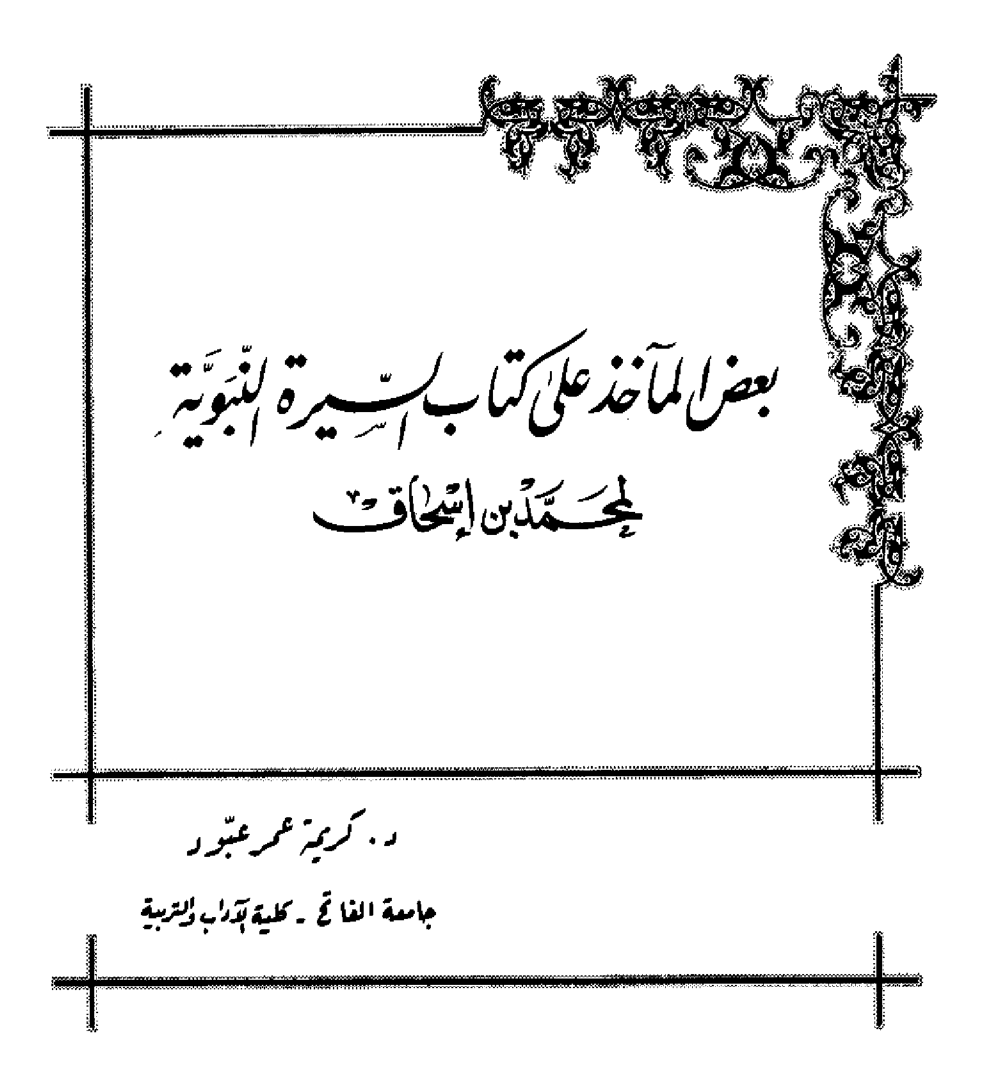
(88) يقصد مصطفى التورودي.

(89) في الأصل المقامة، وهو خطأ في الرسم.

(90) نفسه، ص13، ويذكر المؤلف أن هذا العالم ذا الأصل المغربي (مود ماركان) مات بمدينة صوكوتو وفيها دفن، وحضر جنازته السلطان محمد بلّو، وجميع من في المدينة من الصلحاء والعلماء وأكابر الفضلاء.

مالك، رضي الله عنه، مع صعوبة معانيه ودقة مبانيه، وإعواز شروحه المتكلفة لبيانه في هذه البلاد، خلا شرح الدماميني رضي الله عنه، مع أن النسخ التي كانت هنا غير صحيحة ولا كاملة، لما فيها من كثرة اللحن، وعلى نسخته التي كتبها بيده، وصححها وهذبها بقوة عارضة نظره، مدار من يتعاطى هذا الكتاب اليوم من الطلبة، وبها قرأنا على شيخنا، ثم مَنَّ الله تعالى عليه بعد وفاة شيخه[91] الذي فتح الباب إلى سبيل هذا الكتاب، بشرح لطيف، ظريف وجيز الألفاظ، سهل العبارة، لعالم مغربي، فكان هذا الشرح، كالساعد المساعد لإيضاح نسخة هذا الشيخ المبارك، لأن هذا الشرح وإن كان صغير الحجم، قد بيَّن مكنون متن التسهيل لكل ذي فهم، ولا شك أن هذا العالم الذي بذل جهده، لو وجد هذا الشرح، لاعتمد عليه، ولكان له عاضداً ومساعداً على تهذيبه وتنقيحه».

(91) يقصد الشيخ مودي ماروكان.



تمهيـد:

إن صحبة الرسول ﷺ، والشغف بأخباره، جعلت الكثيرين يعكفون على دراسة سيرته ﷺ، وسماع أخباره، وأحاديثه العطرة.

إن سيرته ﷺ، تشعرنا بحلاوة الإيمان، لما فيها من القدوة الحسنة، الشاملة لكل نواحي الحياة الإنسانية، وأيضاً فدراسة سيرته ﷺ تغذي وجداننا، وأرواحنا التي عاقتها قوانين الحياة المادية، عن الوصول إلى كمالها الروحي، فدراسة سيرته ﷺ، تمكننا من الانفلات من قيود المادة، والسيطرة على النفس، وتسخيرها في نواحي الخير، التي تعود على المجتمع الإنساني بالسعادة الوارفة

الظلال، فمن خلال دراسة سيرته ﷺ نتعرف صفحات حياته الرائعة، فهو نور يستضاء به إلى يوم القيامة، ونبراس يستنار بأشعته في شعاب الحياة الملتوية، فتنكشف به الظلمات المتراكمة . . .

ولهذا فإن من أراد الكتابة في سيرته ﷺ، يجب أن يختار العبارات المناسبة التي تليق بمقام النبوة، فقد شوه المستشرقون وأعوانهم الكثير من الحقائق التاريخية، وفي مقدمتها، ما يتصل بتاريخ الرسول ﷺ، فمنهم الحاقد في صراحة، ومنهم الحاقد في الخفاء، فظهرت الكثير من الأخبار المدسوسة والحقائق المشوهة المقلوبة، ولقد لمست ذلك في بعض الكتب التي تتناول سيرته ﷺ.

فمثلاً، من خلال دراستي، لسيرة محمد بن إسحاق وجدتُ بعض المآخذ التي سأتطرق إليها لاحقاً، ولكن في البداية، لا بد أن نسلّم، بأن كل إنسان مهما بلغت درجته في العلم والمعرفة، فلا يمكن أن يسلم من الزلل والأخطاء.

وقد قال العلماء قديماً كلمتهم المشهورة التي بقيت قاعدة ذهبية على مر الزمان وهي: كلنا رادٌّ ومردود عليه إلا صاحب هذا القبر عليه الصلاة والسلام، وإذا وجدنا لأحد العلماء بعض الهفوات، فإن ذلك لا ينقص من قدره، ولا يحط من رفعة شأنه، فإن لكل عالم هفوة، ولكل جواد كبوة، وطوبى لمن أُحصيت هفواته، بشرط ألاّ يكون متعمداً الدس وقلب الحقائق.

وبعد هذا، فإن محمد بن إسحاق عالم جليل من علماء المسلمين الأوائل في كتابه السيرة النبوية، عاش ما بين نهاية القرن الأول، ومنتصف القرن الثاني (85هـ إلى 150هـ)، وقد كرس وقته وجهده لجمع السيرة، والكتابة فيها بما تيسر له في ذلك الوقت المبارك، ولهذا فإنه لا يغض من شأنه بعض المآخذ الموجودة في كتابه، وإن كانت، وهذا هو الظن به قد دُسّت عليه كما هو الشأن في أغلب كتابات السابقين، حيث كانت سبل الوضع والتزييف متيسرة سهلة، لهذا يجب على العلماء والباحثين في هذا الزمان التدقيق الجيد فيما يوجد في بعض الكتب، التي قد تكون تعرضت للدس، ومقارنتها بالأسانيد الصحيحة،

والروايات المقبولة عند علماء الأمة، وترد الشاذ والغريب منها، خاصة ما خالف نصاً مجمعاً عليه، أو أصلاً من أصول الدين.

أما كتاب ابن إسحاق الذي سوف أتناول بعض مآخذه بالدراسة والتعليق، فهو كتابه المبتدأ والمبعث والمغازي، ولقد نشر هذا الكتاب مرتين، مرة في المغرب بتحقيق محمد حميد الله، وتقديم محمد الفاسي ط1976، ومرة في المشرق بتحقيق د. سهيل زكار ط1978.

والكتاب الذي أتناوله بتحقيق محمد حميد الله رواية يونس بن بكير.

والآن، أبدأ في عرض المآخذ أو بعض المآخذ، وسوف أحاول الرد عليها من الكتب المعتمدة في السيرة والسنة والتفسير، وأرجو من الله التوفيق والإعانة، إنه سميع مجيب.

1 ـ الخبر الأول في موضوع زواجه ﷺ بزينب بنت جحش بعد أن طلقها زيد بن حارثة

يقول: حدثنا يونس بن بكير عن أبي سلمة الهمداني مولى الشعبي عن الشعبي قال: مرض[1] زيد بن حارثة، فذهب إليه رسول ﷺ يعوده وزينب بنت جحش جالسة عند رأس زوجها زيد، فقامت لبعض شأنها، فنظر إليها الرسول ﷺ ثم طأطأ رأسه فقال: «**سبحان مقلب القلوب والأبصار**»، فقال زيد: أطلقها لك يا رسول الله فقال: لا. فأنزل الله عز وجل ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ . . .﴾ الآية[2].

وبالرجوع إلى كتب السيرة والسنة والتفسير اتضح وتبين أن هذا الخبر غير صحيح، بل هو خطأ شنيع، وتفسير خاطىء للآية، فالتفسير الصحيح للآية الكريمة حسبما ورد في مصادر التفسير، والسيرة؛ هو أن زواجه ﷺ بزينب ابنة عمته كان لمعالجة قضية التبني التي كانت سائدة، ومتحكمة في الجاهلية

(1) سيرة ابن إسحاق 244.

(2) سورة الأحزاب، الآية: 37.

والرسول ﷺ تبنى زيد بن حارثة[3]، بعد أن اختار البقاء مع الرسول ﷺ على حريته وقومه، فعند ذلك أعلن الرسول ﷺ على الملأ أن زيداً ابنه، فأصبح يدعى زيد بن محمد.

ثم نزل القرآن يأمر بدعوة المتبنى لأبيه الحقيقي قي قوله تعالى: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ﴾ فأصبح يدعى زيد بن حارثة، ثم خطب له الرسول ﷺ زينب بنت جحش، ابنة عمة الرسول ﷺ، وحدث صراع نفسي داخل أسرة زينب، كيف تتزوج حفيدة عبد المطلب من زيد المولى، ولكن كيف ترد خطبة النبي ﷺ، وكيف لا يخضع المسلمون لتعاليم الإسلام، التي جعلت الناس سواسية، وأن الكفاءة لا تعتبر في الأحساب، وإنما تعتبر في الأديان.

ولكن زينت وأخاها عبد الله، حاولا الامتناع ورفض ذلك الزواج، لأن زينب أرفع شأناً من زيد، فهي الهاشمية الحرة ابنة عمة الرسول ﷺ، وزيد مولى من الموالي وإن كان متبنى للرسول ﷺ.

ولكن الله أراد أن يكون الدين والتقوى والأخلاق أساس تكوين الأسر، لا الحسب والنسب، فأنزل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾[4].

وتمّ زواج زينب بزيد، ولكن الحياة لم تستقم بينهما، وجاء زيدٌ، مرة بعد مرة، يشكو إلى الرسول ﷺ اضطراب حياته مع زينب؛ وعدم استطاعته المضي معها، والرسول ﷺ يحس ثقل التبعة فيما ألهمه الله من أمر زينب؛ ويتردد في مواجهة القوم بتحطيم ذلك التقليد العميق فيقول لزيد في قوله تعالى: ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ﴾. ويؤخر بهذا مواجهة الأمر العظيم، الذي يتردد في

---

(3) نجد قصة زيد في كثير من كتب السيرة والتفسير، ومنها القرطبي حيث يقول: كان زيد مسبياً من الشام سبته خيل في تهامة، فابتاعه حكيم بن حزام بن خويلد، فوهبه لعمته خديجة، فوهبته خديجة للنبي ﷺ، فاعتقه وتبناه، ثم جاء عمه وأبوه يرغبان في فدائه فقال لهما الرسول ﷺ: خيراه فإن اختاركما فهو لكما دون فداء فاختار الرسول ﷺ، فقال الرسول ﷺ: يا معشر قريش اشهدوا أنه ابني يرثني وأرثه، فرضي بذلك عمه وأبوه وانصرفا» [الجامع لأحكام القرآن جـ14: 188، دار إحياء التراث العربي بيروت].

(4) سورة الأحزاب، الآية: 36.

الخروج به على الناس، كما قال تعالى: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ. . .﴾[5].

وهذا الذي أخفاه النبي ﷺ في نفسه، وهو يعلم أن الله مبديه، هو ما ألهمه الله أنه سيفعله من الزواج بزوجة المتبنى بعد أن يطلقها، ويقول ابن العربي[6]، الخشية ليست حرصاً منه على ذاته أن تنالها بعض الألسنة ـ وأين هذا مما لاقاه في سبيل نشر الدعوة الإسلامية وإعلاء كلمة الله ـ إنما كانت خشيته على بعض المسلمين أن يصيبهم غضب الله لو اعترضوا على زواج النبي ﷺ بامرأة دعيه، فكانت الخشية لله. ما أجمل هذا التفسير الرفيع الذي يليق بمقام النبوة!

واستمر اضطراب الحياة بين زيد وزينب، حتى طلقها في النهاية، وهو لا يفكر، لا هو ولا زينب، فيما سيكون بعد، لأن العرف السائد كان يعد زينب مطلقة ابن لمحمد ﷺ لا تحل له حتى بعد إبطال عادة التبني في ذاتها، ولم يكن قد نزل بعدُ إحلال مطلقات الأدعياء، إنما كان حادث زواج النبي ﷺ بها فيما بعد هو الذي قرر هذه القاعدة، بعدما قوبل هذا الأمر بالدهشة والاستنكار، خاصة ألسنة المنافقين التي انطلقت تقول: تزوج حليلة ابنه! وهذا يدل على أن زيداً لم يطلق زينب من أجل الرسول ﷺ كما يزعم ويدعي مرضى النفوس، ولكنه طلقها لأن الحياة لم تستقم بينهما.

ثم كان أمر الله في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِيٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْاْ مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾[7]، وكانت هذه إحدى ضرائب الرسالة الباهظة حملها الرسول ﷺ فيما حمل، وواجه بها المجتمع كما أمر الله سبحانه وتعالى.

ولما كانت المسألة مسألة تشريع مبدأ جديد، فقد مضى القرآن يؤكدها،

---

(5) سورة الأحزاب، الآية: 37.

(6) تفسير ابن العربي، جـ3: 133، ونجد المعنى نفسه من لطائف الإشارات للكشيري جـ5: 163 ط1970.

(7) سورة الأحزاب آية: 37.

ويزيل عنصر الغرابة فيها ﴿مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ﴾ حيث فرض له أن يتزوج زينب، وأن يبطل عادة العرب في تحريم أزواج الأدعياء[8]. ثم يأتي القول الفصل في هذه المسألة في قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾، فهو الذي يعلم ما يصلح لهذه البشرية وما يصلحها، وهو الذي فرض، على النبي ﷺ ما فرض واختار له ما اختار.

والخلاصة، أن الله أراد أن يربي النفوس على الشعور بالمساواة، فأمر بزواج زينب من زيد ليحطم فوارق الطبقات الموروثة ويحقق معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾، ويشرع هذه القيمة الإسلامية الجديدة بفعل عملي واقعي، فتتزوج زينب حفيدة عبد المطلب وسليلة بيت من أشرف بيوتات العرب، من زيد المولى، ويظن الناس أنها انخفضت درجة بهذا الزواج، فلم تعد صالحة ليتزوجها قرشي، ولكن ـ بأمر من الله سبحانه وتعالى ـ يتزوجها النبي ﷺ بعد طلاقها من زيد، فترقى إلى أعلى الدرجات، ويؤمن الناس بالمبدأ الإسلامي الرشيد الذي طبق عملياً في هذه الحادثة، وهو مبدأ المساواة بين جميع الناس، بالإضافة إلى تشريع الزواج بزوجة المتبنى إذا طلقت، أو توفي عنها زوجها وأنها ليست كزوجة الابن الحقيقي.

ومن خلال ما سبق، يتضح أن زواجه ﷺ بزينب كان لأمر تشريعي، وأن تعدد زوجاته كان بأمر من الله سبحانه وتعالى ولأهداف سامية رفيعة، تشريعية ودينية واجتماعية وسياسية وغيرها، والذي يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ . . .﴾[9].

وبهذا لم يكن زواجه بها لقضاء شهوة، كما يزعم الجاهلون، بل كان زواجه بها للتشريع، ولتنفيذ ما أمر الله به. وفي البخاري أن زينب كانت تفخر على أزواج النبي ﷺ فتقول: زوجكن أهاليكن وزوجني الله تعالى.

---

(8) الاستيعاب لابن عبد البر، جـ4: 1805 ـ حدائق الأنوار ومطالع الأسرار ابن ربيع الشيباني الشافعي جـ2: 602.

(9) سورة الأحزاب، الآية: 38.

وفي ابن كثير[10]، إنها كانت تقول: إن الله أنكحني للرسول ﷺ والسفير كان جبريل عليه السلام.

وأما من قال إنه ﷺ، عندما رآها أعجبته، فإن ذلك إقدام فظيع من قائله، وقلة معرفة بحق الرسول ﷺ وبفضله وأخلاقه العالية، وإلا؛ كيف يزعم ذلك وهي ابنة عمته، وكان يراها منذ الصغر وهو الذي خطبها لزيد، ولعل تلك الفرية قد دُسّت على ابن إسحاق.

ولقد وجدت، مثل هذه الأكذوبة في بعض كتب السيرة، ولكن ما وجدته في كتب المستشرقين عن هذه الحادثة أدهى وأمر. فهذا إميل[11] درمنغم في كتابه، حياة محمد، الذي قال عنه مترجم كتابه عادل زعيتر: إن كتابه أكثر الكتب التي ألفها الغربيون عن الرسول اعتدالاً.

هذا المستشرق يذكر حدوثة الإعجاب هذه، ويزيد عليها افتراءات ومزاعم، لا تصدر حتى من الإنسان العادي الذي يتصف بالأخلاق الحسنة، فكيف بالرسول ﷺ الذي قال الله تعالى فيه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[12].

2 ـ الخبر الثاني قصة سورة النجم، وسجود المشركين والغرانيق:

إن هذا الخبر أخطر وأغرب وأشنع من سابقه، وذلك عندما تحدث ابن إسحاق عن مهاجري الحبشة ودون أن يسند حديثه قال: فأقاموا[13] حتى بلغهم أن أهل مكة، قد أسلموا وسجدوا، وذلك أن سورة النجم أنزلت على الرسول ﷺ فقرأها رسول الله ﷺ، فأنصت إليها كل مسلم ومشرك حتى انتهى إلى قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ﴾ فأصاخوا له، والمؤمنون يتصدقون، وارتد ناس حين سمعوا سجع الشيطان. فقال: والله لنعبدهن ليقربونا إلى الله

(10) ابن كثير جـ3: 279.

(11) حياة محمد أميل درمنغم نقله إلى العربية عادل زعيتر 299: 305 ط2 1949.

(12) سورة القلم، الآية: 4.

(13) ابن إسحاق 157، 158.

زلفى. وعلّم الشيطان تينك الآيتين كل مشرك، وزلّت بها ألسنتهم، وكبر ذلك على الرسول ﷺ حتى أتاه جبريل عليه السلام، فشكا إليه هاتين الآيتين وما لقي من الناس فيهما. فتبرأ جبريل عليه السلام منهما وقال: لقد تلوت على الناس ما لم آتك به عن الله عزَّ وجلَّ، وقلت ما لم يقل لك. فحزن الرسول ﷺ حزناً شديداً، وخاف. فأنزل الله عز وجل يعزيه... ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ .....﴾ إلى قوله: ﴿عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[14].

وعندما رجعت إلى كتب التفاسير والسنة والسيرة لم أجد تأكيداً لهذه القصة في بعضها، والبعض الآخر لم يتعرض لها إطلاقاً؛ ففي تفسير التحرير[15] والتنوير يقول: إن هذه القصة لا أساس لها من الصحة، وما رويت إلا بأسانيد واهية، ومنتهاها إلى ذكر قصة مزعومة، وليس في أحد أسانيدها سماع صحابي لشيء في مجلس النبي ﷺد وسندها إلى ابن عباس سند مطعون، على أن ابن عباس يوم نزلت سورة النجم، كان لا يحضر مجالس النبي ﷺ، وهي أخبار آحاد تعارض أصول الدين، لأنها تخالف أصل عصمة الرسول ﷺ لا التباس عليه في تلقي الوحي، ويكفي تكذيباً لها قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ﴾.

فلو رواها الثقات لوجب رفضها وتأويلها فكيف وهي ضعيفة واهية، وكيف يروج على ذي مسكة من عقل أن يجتمع من كلام واحد تسفيه المشركين في عبادتهم الأصنام بقوله: ﴿أَفَرَءَيۡتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلۡعُزَّىٰ﴾ إلى قوله: ﴿مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍۚ﴾، فيقع من خلال ذلك مدحها بأنها الغرانيق[16] العلى، وأن شفاعتهن لترتجى وهل هذا إلا كلام يلعن بعضه بعضاً. وقد اتفق الحاكون أن النبي ﷺ قرأ سورة النجم كلها حتى خاتمتها ﴿فَٱسۡجُدُواْۤ لِلَّهِۤ وَٱعۡبُدُواْ۩﴾، لأنهم إنما سجدوا حين سجد المسلمون، فدل ذلك على أنهم سمعوا السورة كلها، وما بين آية﴿أَفَرَءَيۡتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلۡعُزَّىٰ﴾، وبين آخر السورة آيات كثيرة في إبطال الأصنام، وغيرها من

(14) سورة الحج، الآية: 52.

(15) تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور جـ17: 304.

(16) الغرانيق هي الطيور تعلو في السماء، فالأصنام مشبهة بها عندهم في علو القدر.

معبودات المشركين، وتزييف كثير لعقائد الكفار، فكيف يصح أن المشركين سجدوا من أجل الثناء على آلهتهم.

ولكن ربما، إن لم تكن تلك الأخبار مكذوبة من أصلها، فإن تأويلها أن بعض المشركين وجدوا ذكر اللات والعزى فرصة لاختلاق كلمات في مدحهن، وهي تلك الكلمات، وروجوها بين الناس تأنيساً لأوليائهم من المشركين، وإلقاءً للريب في قلوب ضعفاء الإيمان.

وبهذا تكون تلك الشائعة التي أشيعت بين المشركين في أول الإسلام، إنما هي من اختلاقات سفهاء الأحلام بمكة، وإنما خصوا سورة النجم بهذه المرجفة، لأنهم حضروا قراءتها في المسجد الحرام وتعلقت بأذهانهم، تطلباً لإيجاد المعذرة لهم بين قومهم على سجودهم فيها، الذي جعله الله معجزة للنبي ﷺ.

ويؤكد البخاري[17] هذا القول، بأن الرسول ﷺ قرأ سورة النجم، وعندما سجد في نهايتها سجد المسلمون والمشركون والإنس والجن، ولم يذكر حديث الغرانيق.

وفي ابن كثير[18]: أن النبي ﷺ كان جالساً يوماً في المسجد الحرام، وأُنزل عليه النجم، فقرأها حتى ختمها، وسجد، فسجد من هناك من المسلمين والمشركين والجن والإنس، وإن الناقل عندما رأى المشركين قد سجدوا متابعة للرسول ﷺ اعتقد أنهم قد أسلموا فطار الخبر، وانتشر حتى بلغ مهاجرة الحبشة، فظنوا صحة ذلك، فأقبل منهم طائفة طامعين بذلك وثبتت جماعة..

والكاشف[19] يقول: نفى العلماء المحققون تلك القصة وجزموا بأنها من وضع الزنادقة الطاعنين في كتاب الله ونبوة محمد ﷺ، واستندوا في ذلك إلى أدلة قاطعة من العقل والنقل، فالنبي الذي أرسله الله لمحاربة الشرك والأوثان

---

(17) صحيح البخاري

(18) سيرة ابن كثير مجلد 2: 5756، وانظر أيضاً البخاري بشرح الكرماني جـ18: 115.

(19) تفسير الكاشف، محمد جواد مغنية، ص5: 340، دار العلم للملايين، بيروت.

يمتدحها وينعتها بأعلى النعوت والأوصاف، كيف ولسان النبي ﷺ بيان الله وترجمانه؟ وهل للشيطان من سبيل على هذا البيان القدسي، وهذه الترجمة الإلهية، والله سبحانه وتعالى يقول في رسوله ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[20] ويقول: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ . . .﴾[21] ويقول: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ﴾[22] ويقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ . . . وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ . . .﴾[23].

ولقد واصلت البحث في الكتب حتى أتأكد من نفي ذلك الخبر المزعوم، فكان كتاب[24] حياة محمد ورسالته يقول: لقد نزلت على الرسول ﷺ، سورة النجم التي وردت في خاتمتها الآية التي تأمر بالسجود لله فسجد الرسول ﷺ، بعد قوله تعالى: ﴿فَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ وَٱعْبُدُوا۟﴾ وسجد المشركون الذين شهدوا مجلس النبي ﷺ، وذلك بأنهم آمنوا بالله، على الرغم من عبادتهم للأوثان.

ويحلل البعض سجود المشركين، بالإضافة إلى أنه معجزة للرسول ﷺ، بأن سورة النجم لها تأثير عظيم في النفوس والقلوب، وأنه ﷺ تلا سورة النجم، واستمع إليه المسلمون والمشركون، ثم كان في النهاية قوله تعالى: ﴿فَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ وَٱعْبُدُوا۟﴾ إنها لصيحة مزلزلة مذهلة في هذا السياق، وبعد هذا التمهيد الطويل الذي ترتعش له القلوب، ومن ثم سجدوا. وسجدوا وهم مشركون، وهم يجادلون في الله ورسوله، سجدوا تحت هذه المطارق الهائلة التي وقعت على قلوبهم، والرسول ﷺ يتلو هذه السورة، وعندما يسجد، يسجد الجميع، لا يملكون أن يقاوموا وقع هذا القرآن، ثم أقاموا بعد فترة، فإذا هم في ذهول من سجودهم، كذهولهم وهم يسجدون، كما أنني وجدت عبد العزيز الدباغ[25]

---

(20) سورة النجم، الآية: 3.

(21) سورة يونس، الآية: 5.

(22) سورة الحاقة، الآية: 44.

(23) سورة المائدة، الآية: 67.

(24) حياة محمد ورسالته، محمد علي ص 63 ط1963.

(25) الإبريز 240: 243.

يأتي بالحجة الدامغة لنفي خبر الغرانيق فيقول: لم يقع للرسول ﷺ شيء من ذلك ـ أي مسألة الغرانيق ولو وقع ذلك للنبي ﷺ لارتفعت الثقة بالشريعة الإسلامية، وبطل حكم العصمة وصار ﷺ، كغيره من آحاد الناس، حيث كان للشيطان سلطة عليه، وعلى كلامه، يزيد فيه ما لا يريده، ولا يحبه ولا يرضاه، فأي ثقة تبقى في الرسالة مع هذا الأمر العظيم، ولا يغني في الجواب أن الله ينسخ ما يلقي الشيطان، ويحكم آياته، لاحتمال أن يكون ذاك الكلام من الشيطان، وأيضاً، كما جاز أن يتسلط على الوحي بزيادة مسألة الغرانيق، يجوز أن يتسلط على الوحي بزيادة هذه الآية برمتها فيه، وحينئذ يتطرق الشك إلى جميع آيات القرآن، فالواجب على المؤمن الإعراض عن مثل هذه الأحاديث الموجبة لمثل هذا الريب في الدين، وأن يعتقد في الرسول ﷺ ما يجب له من كمال العصمة، لأن من المعلوم بالضرورة أن أعظم سعي الرسول ﷺ، كان في نفي الأوثان، ويستحيل أن يعترف بشفاعة الغرانيق، وهو يدعو إلى عبادة الله، ويحارب عبادة الأصنام، ثم إنه لو جوَّز ذلك، ارتفع الأمان.. عن شرعه، وجوزنا في كل واحد من الأحكام والشرائع مثل ذلك، وهذا يبطل قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ وهذا يستحيل استحالة تامة، وبهذا تكون قصة الغرانيق باطلة مدسوسة، من وضع الزنادقة أعداء الإسلام، ثم عمد خصوم الإسلام إلى ترويجها، والزيادة عليها، والخلاصة من جوز على النبي ﷺ تعظيم الأوثان فقد كفر.

أما بالنسبة لعودة مهاجرة الحبشة، فإنهم عندما سمعوا بسجود الكفار ظنوا أنهم[26] أسلموا، فعاد من عاد منهم، وقد يكون من عاد إلى مكة من مهاجرة الحبشة، إنما فعل ذلك لكي يحدّث سائر إخوانه حديث الأمن والحرية، في ظل النجاشي، حتى يقنع من يرافقهم إلى هناك، وهذا ما حدث في الهجرة الثانية للحبشة، وقيل عادوا لأنهم سئموا الاغتراب، وحنوا إلى وطنهم[27]، وظنوا أن القوم قد رجعوا عن غيهم، فلما رجعوا، وجدوهم، كما كانوا، وأشد بطشاً.

(26) تهذيب سيرة ابن هشام، لعبد السلام هارون ص96، بيروت.

(27) انظر مورد الصفاء، أحمد الحملاوي 30.

ويقول ابن عاشور[28]: إن ربط تلك القصة، بقصة وحدث رجوع من رجع من مهاجرة الحبشة، وكم بين سنة نزول سورة النجم، وبين سنة رجوع من رجع من مهاجرة الحبشة فإن بينهما فترة من الزمن.

أما تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[29].

ولقد حاولت الرجوع إلى الكثير من كتب التفسير، فوجدت أن معنى الآية ليس له علاقة بسورة النجم كما ذكر ابن إسحاق، ولكن للآية معناها المستقل، ولهذا رأيت أن أذكر تلك الآراء، ومن تلك التفاسير[30] أن الأنبياء والرسول يرجون اهتداء قومهم ما استطاعوا، فيبلغونهم ما ينزل إليهم من الله، ويعظونهم ويدعونهم بالحجة والمجادلة الحسنة، حتى يظنوا أن أمنيتهم قد نجحت، ويقترب القوم من الإيمان، فيأتي الشيطان، فلا يزال يوسوس في نفوس الكفار، فينكصون على أعقابهم، وتلك الوساوس ضروب شتى؛ من تذكيرهم بحب آلهتهم، ومن تخويفهم بسوء عاقبة نبذ دينهم، ونحو ذلك من ضروب الضلالات التي جُليت عنهم في تفاصيل القرآن فيتمسك أهل الضلالة بدينهم، ويصدون عنهم دعوة رسلهم، وكلما أفسد الشيطان دعوة الرسل أمر الله رسله فعاودوا الإرشاد، وكرروه وهو سبب تكرر مواعظ متماثلة في القرآن، فبتلك المعاودة ينسخ ما ألقاه الشيطان، أي ينسخ آثار ما يلقي الشيطان من الوساوس ويحكم آثار آياته، وبذلك تكون الآية بمعزل عما ألصقه بها الملصقون، والضعفاء في علوم السنة، وتلقاه منهم فريق من المفسرين، حباً في غرائب الأخبار، دون تأمل وتمحيص، فقد قالوا: إن الآية نزلت في قصة تتعلق بسورة النجم، فلم يكتفوا، بما أفسدوا من معنى هذه الآية، حتى تجاوزوا بهذا الإلصاق إلى إفساد معاني سورة النجم، والمعروف كم بين نزول سورة النجم، التي هي من أوائل السور

---

(28) تفسير التحرير والتنوير، جـ17: 306.

(29) سورة الحج، الآية: 52.

(30) التحرير والتنوير، جـ18.

النازلة بمكة، وبين نزول سورة الحج، التي بعضها من أول ما نزل بالمدينة، وبعضها من آخر ما نزل بمكة.

ووجدت من قال في تفسير هذه الآية[31]: إن هذه الآية مسلاة ثابتة للرسول ﷺ، باعتبار أن من مضى من الرسل، كانوا حريصين على إيمان قومهم وأنه ما منهم أحد إلا وكان الشيطان يراغمه بتزيين الكفر لقومه، وإلقائه في نفوسهم، كما أنه ﷺ، كان من أحرص الناس على هداية قومه، وكان فيهم شياطين الإنس والجن، ولهذا جاء قبل هذه الآية ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ﴾، وسعيهم بإلقاء الشبه في قلوب من استمالوه، ونسب ذلك إلى الشيطان، لأنه هو المغوي والمحرك لشياطين الإنس للإغواء. ومعنى ينسخ الله أي يزيل تلك الشبهة شيئاً فشيئاً حتى يسلم الناس.

وهناك من قال: إن أغلى أمنية[32] للنبي والرسول أن يعرف الناس حقيقة رسالته، ويدركوا أهدافها، ويهتدوا بها، ولكن أرباب الأهداف، والأطماع يحولون بين النبي وتحقيق أمنيته بالتمويه، وبث الأكاذيب بكل وسيلة من وسائل الدعاية والنشر وهذا هو معنى إلقاء الشيطان في أمنية النبي والرسول، فالرسول يتمنى الخير للناس، والشيطان، أي المخرب، يصدهم عنه ﴿فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ...﴾.

يختلق المخربون، ويذيعون، ولكن الله يزهق أباطيلهم، ويفضح أكاذيبهم بألسنة الصادقين، وأيدي المجاهدين، وفي معنى هذه الآية قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾[33]. وعندما وصلت إلى تفسير الدباغ لهذه الآية، وجدت فيه التفسير الرفيع الذي يناسب مقام الرسالة، فهو يقول:

ما أرسل الله من رسول، ولا بعث من نبي، إلا وذلك الرسول يتمنى

(31) تفسير البحر المحيط، ص6: 380.

(32) انظر الكاشف جـ5: 340.

(33) سورة التوبة، الآية: 3.

الإيمان لأمته، ويرغب فيه ويحرص عليه غاية الحرص، ومن جملتهم في ذلك النبي محمد ﷺ، والناس منهم من كفر، فألقى الشيطان الوساوس القادحة له في الرسالة الموجبة لكفره، وكذا المؤمن لا يخلو من وساوس، لأنها لازمة للإيمان بالغيب في الغالب، وإن كانت تختلف في الناس بالقلة والكثرة، وبحسب المتعلقات. وإذا تقرر هذا المعنى يكون ﴿تمنى﴾ أي يتمنَّى الإيمان لأمته، ويحب لهم الخير، والرشاد والصلاح، فهذه أمنية كل رسول ونبي، وإلقاء الشيطان فيها يكون بما يلقيه في قلوب أمة الدعوة من الوساوس الموجبة لكفر بعضهم، ويرحم الله المؤمنين، فينسخ ذلك من قلوبهم، ويحكم فيها الآيات الدالة على الوحدانية والرسالة.

وإنني، مع كل هذه الأفكار والتفاسير النيرة، التي تناسب مقام النبوة، وعصمة الرسل، لأنه ليس من المعقول بل من المستحيل استحالة تامة، عقلاً وشرعاً، أن يتدخل الشيطان في الوحي فيزيد فيه، أو ينقص منه، والله يقول: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾.

3 ـ خبر زواج عبد الله بن عبد المطلب بآمنة بنت وهب:

يذكر ابن إسحاق الخبر[34] دون إسناد فيقول:

ثم انصرف عبد المطلب آخذاً بيد عبد الله، فمر به فيما يزعمون على امرأة من بني أسد، وهي عند الكعبة، فقالت له حين نظرت إلى وجهه فيما يذكرون: أين تذهب يا عبد الله؟ قال: مع أبي، قالت: لك عندي مثل الإبل التي نُحِرَتْ عليك، وقَعْ عليّ الآن، فقال: إني معي أبي، ولا أستطيع خلافه ولافراقه، ولا أريد أن أعصيه شيئاً، فخرج به عبد المطلب حتى أتى به وهب ابن زهرة، فزوجه آمنة بنت وهب، وهي يومئذ أفضل امرأة في قريش نسباً وموضعاً.... ثم يقول فذكروا أنه دخل عليها.. فحملت برسول ﷺ، ثم خرج من عندها حتى أتى المرأة التي قالت له ما قالت وهي أخت ورقة بن نوفل

(34) سيرة ابن إسحاق 19: 21.

فجلس إليها، وقال: مالك لا تعرضين عليّ اليوم مثل الذي عرضت عليّ بالأمس، قالت: فارقك النور الذي كان فيك..

ثم يعود ابن إسحاق مرة أخرى لذكر عبد الله، فيقول: حدثني والدي إسحاق بن يسار، قال: حُدِثت أنه كان لعبد الله امرأة مع آمنة بنت وهب، فمرَّ بامرأته تلك، وقد أصابه أثر طين عمل به، فدعاها إلى نفسه فأبطأت عليه... فدخل على آمنة... ويقول ابن إسحاق أيضاً حُدِثت أن امرأته تلك كانت تقول: كان بين عينيه نورٌ مثل الغرة، فدعوته رجاء أن يكون ليّ... فكان لآمنة، فحملت برسول الله ﷺ.

وفي ابن هشام نجد الخبر نفسه إلا أنه يذكر أن اسم المرأة رقية أخت ورقة بن نوفل....[35]

وفي الطبري يقول: خرج عبد المطلب بعبد الله ليزوجه فمرَّ على كاهنة من خشعم يقال لها فاطمة بنت متهودة أو متهورة من أهل قبال قد قرأت الكتب...[36] ومن خلال ما سبق، نجد الروايات كلها عن ابن إسحاق، إلا أنها مختلفة في المرأة التي عرضت نفسها على عبد الله، بالإضافة إلى أن تلك الروايات كانت مسنودة إلى مجاهيل، أو غير متصلة السند، ويذكر ابن إسحاق المرأة بأنها كانت جالسة عند الكعبة، ومرة أخرى يقول: إنها امرأة ثانية عند عبد الله، وابن هشام يقول: إنها رقية أخت ورقة بن نوفل، في حين أنَّ الطبري يقول اسمها فاطمة، قرأت الكتب، وعرضت على عبد الله مائة من الإبل...

وبعد هذا العرض لروايات ابن إسحاق في هذا الموضوع، أردت أن أعرف ما قيل في هذا الخبر في كتب السيرة، فمثلاً في السيرة[37] الحلبية، أن كاهنة عرضت على عبد الله الزواج قبل آمنة، لما رأت عليه من أمارات أو نور... وكان اسمها قتيلة، وقد سمعت من أخيها ورقة أنه كائن في هذه الأمة

(35) ابن هشام جـ1: 143.

(36) الطبري جـ2: 244.

(37) السيرة الحلبية جـ1: 34.

نبي، ومن دلائله أن يكون نوراً في وجه أبيه، أو أنها أُلهمت ذلك فقالت: لعبد الله ما قالت.. وفي رواية أخرى[38]؛ عندما مر عبد الله مع أبيه في طريقه إلى بيت آمنة، على كاهنة من أصل تبالة باليمن، كانت قد قرأت الكتب، فرأت نور النبوة في وجه عبد الله، فقالت له: يا فتى هل لك أن تنكحني وأعطيك مائة من الإبل؟ فقال لها: إني مع أبي، وبعد زواجه بآمنة مر بالمرأة نفسها، فقال لها: مالك لا تعرضين عليّ اليوم، ما عرضت بالأمس، فقالت له: فارقك النور الذي كان معك بالأمس...[39]

وفي كتاب (محمد رسولاً نبياً): إن عبد اللّه كان شاباً جميلاً، كريم الخلق، لم يعرف عنه ما كان شائعاً بين شباب العرب من مجون، وفسق، وفحش، بل كان عفيفاً رزيناً حليماً، وكان مطمع كل بيوتات العرب، وأشرافهم، يرغبون في مصاهرته، وكان فارس أحلام كل فتيات العرب، وأكثرهُنَّ طمعاً فيه، وأحرصهن طلباً له أخت ورقة بن نوفل، فلم تكن تلقاه إلا حدثته في أمر زواجه بها، فلما علمت خروجه مع أبيه للزواج قابلته، وقالت له: لك مثل الإبل التي نحرت عليك، وتتزوجني فقال: أنا مع أبي ولا أستطيع خلافه، فلما تزوج آمنة، ولقى أخت ورقة في اليوم التالي فداعبها بقوله: لِمَ لَمْ تعرضي عليّ اليوم ما عرضت في الأمس؟ فردت عليه قائلة: لقد فارقك النور الذي كان معك[40]، وقيل إنما قال لها عبد اللّه ذلك حتى يعرف السبب في عرضها السخي بالأمس.

ويقول العقاد: لقد جاء في أكثر من خبر أن فتيات مكة ذهبت بهن الحسرة، لزواج عبد اللّه بآمنة، وكانت كل فتاة تتمناه، زوجاً لها، لجماله، وأخلاقه، وكريم صفاته، وكانت آمنة أفضل نساء قريش نسباً، وحسباً، وشرفاً، وجمالاً، ولما حملت بالرسول ﷺ، انتقل النور الذي كان في وجه عبد اللّه إلى وجه آمنة[41].

---

(38) المرجع السابق جـ1 : 43: 44.

(39) عبد الرزاق نوفل، ص68.

(40) محمد رسول الله، محمد رضا ص25 ط3.

(41) مطلع النور أو طوالع البعثة المحمدية، عباس العقاد ص39 بيروت.

ومن خلال الروايات السابقة، اتضح أن المرأة كانت تريد الزواج بعبد الله. . . وليس كما ذكر ابن إسحاق في رواياته، بأن المرأة تريد العلاقة المحرمة، ثم هذه الروايات عن تلك المرأة التي عرضت نفسها للزواج من عبد الله، يثبت لنا معنى صادق الدلالة على شعور الناس بصاحب الرسالة، كما يثبت لنا لوناً من تعبيرهم عن ذلك الشعور، وهذه الكاهنة التي تريد أن تحمل بالنبي، فلعلها عرفت من الكتب القديمة، صفات النبي المنتظر وأبيه، أو لعلها توسمت في عبد الله أن يكون أباً للنبي المنتظر لما يتصف به من الأخلاق العالية، والصفات الحميدة، أما بالنسبة للعلم بالغيب، فإن القرآن ينفي علم الكهان بالغيب، كما ينكره على أعوانهم من الجان، فلا كاهن يعلم سراً من أسرار الدنيا الغيبية، فضلاً عن أسرار النبوة والرسالة، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُۥ ۖ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ٱلْغَيْبَ مَا لَبِثُوا۟ فِى ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ﴾(42).

أما بالنسبة للمرأة الأخرى التي كانت مع آمنة، والتي ذكرها ابن إسحاق في روايته، فإنني لم أعثر على خبر يؤيد رواية ابن إسحاق، وجميع كتب السيرة، يذكر أن عبد الله تزوج آمنة فقط، وأنها حملت بالرسول ﷺ، ومات عبد الله، والرسول ﷺ ما زال جنيناً في بطن أمه آمنة بنت وهب.

4 ـ خبر طلاق سودة بنت زمعة زوجة النبي ﷺ:

من روايات يونس بن بكير في سيرة ابن إسحاق، وبسند مقطوع يقول: إن الرسول ﷺ قال لسودة بنت زمعة: «**اعتدِّي فتعرضت له في طريقه**»، فقالت: نشدتك بالله إلا راجعتني، ولك يومي أجعله لأي نسائك شئت، فإنما أريد أن أحشر من أزواجك يوم القيامة فراجعها الرسول ﷺ. .(43).

وهذا الخبر بعيد التصديق، ولا يمكن الأخذ به، لأن سودة بنت زمعة كانت كبيرة في السن، ذات عيال قبل أن يتزوجها الرسول ﷺ، وأنه ﷺ

(42) سورة سبأ، الآية 14.

(43) ابن إسحاق 238.

تزوجها لأنها مؤمنة، هاجرت إلى الحبشة، ثم عادت إلى مكة مع زوجها، وعندما توفي عنها زوجها تزوجها ﷺ إكراماً لزوجها، ورعاية لها ولأولادها، وحماية لدينها، فكيف يطلقها بعد ذلك؟ وهو الذي خُلُقُه القرآن كما قالت عنه السيدة عائشة زوجه عندما سئلت عن أخلاقه، بالإضافة إلى أن قلوب الأنبياء نور منذ ولادتهم، والنور له خصائص التوجه إلى الله، وهذا يمنعه أن يتجه إلى غير الله فلا تقع منه معصية، ولا ظلم، ولا طغيان.

ومع هذا رجعت إلى كتب السيرة، ومنها ابن كثير، فهو يقول: عندما خطب الرسول ﷺ سودة امتنعت في البداية فقال لها ﷺ: «**ما يمنعك مني؟**» فقالت: والله يا نبي الله ما يمنعني منك أن لا تكون أحب البريه إليّ، ولكن أكرمك أن يمنعوا هؤلاء الصبية عند رأسك بكرة وعشية، وكان لها خمسة صبية من بعلها الذي مات، فقال الرسول ﷺ: «**فهل منعك مني غير ذلك**» قالت: لا والله. قال لها ﷺ: «**يرحمك الله إن خير نساء ركبن أعجاز الإبل نساء قريش أحناه على ولد في صغره وأرعاه على بعل بذات يده. . .**»[44].

وفي كتب الأحاديث، مسلم والترمذي وغيرهم، لم تذكر أن الرسول ﷺ، تكلم في طلاق سودة، لأنها أصبحت كبيرة في السن، وكل ما ذكروه أنه ﷺ تزوجها ليتكفل بمطالبها ومطالب عيالها، فكيف يطلقها بعدما أصبحت أكثر حاجة إليه؟.

والخلاصة، ومن خلال سيرته ﷺ، إنه بالمؤمنين رؤوف رحيم، ويعز عليه ما يصيب المسلمين، من ظلم وعنت، ما طلق سودة ولا فكر في طلاقها، ولكن سودة كانت كبيرة السن، طيبة القلب تتصرف بفطرتها فتنازلت عن يومها لعائشة، محبة لعائشة، ولرسول الله ﷺ.

5 ـ خبر عثمان بن عفّان وعمر بن الخطاب:

من روايات يونس بن بكر بسند مقطوع، يقول: أتى الرسول ﷺ على عثمان وهو مهموم، فقال له الرسول ﷺ: «**ما لك؟**» قال: خطبت إلى عمر،

(44) سيرة ابن كثير، تحقيق مصطفى عبد الواحد، جـ2: 145 ط1964، القاهرة.

فردني. فقال الرسول ﷺ: **«أفلا أدلك على ختن خير لك من عمر، وأدل عمر على ختن خير منك؟»** فتزوج الرسول ﷺ حفصة بنت عمر، وزوج النبي ﷺ ابنته عثمان بن عفان[45].

ولكنَّ المعروف في كتب السيرة، وكتب السنة، أن عمر بن الخطاب هو الذي عرض بنته حفصة على أبي بكر، ثم عثمان، وكانت هذه العادة معروفة عند العرب، ولا حرج، فمن حق الأب أن يختار لابنته الزوج المناسب، وهذا ما فعله عمر.

ففي البخاري[46]: أن عمر بن الخطاب، حين تأيمت حفصة ابنته ـ أي مات عنها زوجها ـ قال عمر: أتيت عثمان بن عفان فعرضت عليه حفصة، فقال: سأنظر في أمري، فلبثت ليالي، ثم لقيني فقال: قد بدا لي أن لا أتزوج يومي هذا. قال عمر: فلقيت أبا بكر الصديق فقلت: إن شئت زوجتك حفصة، فصمت أبو بكر، ثم لم يرجع إليّ شيئاً، وكنت أَوْجَدَ عليه مني على عثمان، فلبثت ليالي ثم خطبها الرسول ﷺ فأنكحتها إياه، فلقيني أبو بكر فقال: لعلك وَجَدْتَ عليّ حين عرضت حفصة، فلم أرجع إليك شيئاً قال عمر قلت: نعم، قال أبو بكر: فإنه لم يمنعني أن أرجع إليك فيما عرضت عليّ إلا أنّي كنت علمت أن الرسول ﷺ قد ذكرها، فلم أكن لأفشي سر الرسول ﷺ، ولو تركها ﷺ، تزوجتها.

وفي كتب كثيرة للسيرة والسنة، ذكرت نفس الخبر في زواجه ﷺ بحفصة، وفي موكب السيرة النبوية: إن حفصة بعد وفاة زوجها أراد عمر أن يزوجها أبا بكر، ولما أعرض أبو بكر عنها، قال عمر: خسرت خسرت حفصة، ثم ما لبثت أن خطبها النبي ﷺ، فقال أبو بكر: قد علمت أن النبي ﷺ ذكرها ولكني ما كنت لأفشي سر الرسول ﷺ...[47].

---

(45) ابن إسحاق 237.

(46) البخاري جـ7: 17.

(47) أراد عمر أن يختار لابنته أبا بكر أو عثمان، ولم يكن يطمع في مصاهرة الرسول ﷺ، فشرفه ﷺ بالزواج من ابنته حفصة، وأصبح من حقه الدخول إلى بيت النبي ﷺ، وهذا شرف كبير.

6 ـ خبر سيدنا يونس عليه السلام:

يذكر ابن إسحاق بسند مقطوع عن ابن منبه ذُكِر له يونس عليه السلام فقال: كان عبداً صالحاً وكان في خلقه ضيق: فلما حملت عليه أثقال النبوة ـ ولها أثقال، فلما حملت عليه تفسخ تحتها. . . فألقاها عنه وخرج هارباً[48].

و في رواية الطبري يقول ابن أبي سلمة، عن ابن عباس قال: بعث الله، سبحانه وتعالى، يونس إلى أهل قرية فردوا عليه ما جاءهم به، وامتنعوا منه، فلما فعلوا ذلك أوحى الله إليه إني مرسل عليهم العذاب في يوم كذا و كذا فأخرج من بين أظهرهم، ولكن قومه عندما رأوا خروجه عجوا إلى الله، واستقالوا فأقالهم، وعندما علم يونس عليه السلام، أن الله لم ينزل بهم العذاب[49] ومنعهم إلى حين، وكشف عنهم العذاب، قال: لن أرجع إليهم كذاباً أبداً، ومضى مغاضباً، وركب السفينة، فأصاب أهلها عاصفة من الريح فقالوا: هذه لخطيئة أحدكم فقال: أنا صاحب الذنب وألقى بنفسه في البحر، فابتلعه الحوت حتى أمره الله بقذفه كما في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ[50] لَلَبِثَ فِى بَطْنِهِۦٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾.

ونجد هناك فرقاً بين الروايتين، بالإضافة إلى أَنَّ ابن إسحاق يذكر في روايته أن يونس كان عبداً صالحاً، وهو في الحقيقة نبي مرسل إلى قومه والنبي والرسول يختلف عن العبد الصالح والولي الصالح، فمن صفات الأنبياء، العصمة والفطنة وغيرها من الصفات الرفيعة، التي تليق بمقامهم، فهم اختيار الله، لتبليغ رسالته للناس.

وبالرجوع إلى كتب التفسير[51] نجد أن معنى مغاضباً؛ أي غضبان من قومه، إذ أبوا أن يؤمنوا بما أرسل إليهم به، وأنه خرج خروجاً غير مأذون له فيه من الله.

---

(48) ابن إسحاق ص111.

(49) الطبري جـ2: 13: 15.

(50) سورة الصافات، الآية: 143 ـ 144.

(51) تفسير التحرير والتنوير جـ17: 130.

ومعنى قوله تعالى: ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَـٰضِبًا﴾، أي غاضباً على قومه، حيث تركوا ما فيه رشدهم وصلاحهم من الإيمان، بما جاء به حتى نزل بهم أمر الله سبحانه وتعالى، وعذابه الذي كان فوق مساكنهم يوشك أن يقع عليهم، فلما رأى ذلك يونس عليه السلام غضب منهم، وفر منهم ظاناً النجاة، وأنه لا يصيبه ما أصابهم، بمنزلة رجل رأى سيلاً جارياً، لا ينجو منه من وقف له، ففر منه ظاناً أن قراره ينجيه من تلك السيول، أو من تلك النار، فهذه حالته عليه السلام، ولهذا فإن فراره لظنه النجاة من العذاب النازل بقومه لا إعجازاً للقدرة، وخروجاً عن إحاطة ربه سبحانه وتعالى به. . .[52]. وإنني مقتنعة بهذا التأويل الذي يليق بمقام سيدنا يونس عليه السلام.

7 ـ خبر عصمة الله للرسول ﷺ حتى في التسلية:

يقول ابن إسحاق: إن الرسول ﷺ قال: ما هممت بشيء مما كان أهل الجاهلية يهمون به من النساء إلا ليلتين، كلتاهما عصمني الله فيهما. قلت ليلة لبعض فتيان مكة، ونحن في رعاية غنم أهلنا، فقلت لصاحبي: تبصر لي غنمي حتى أدخل مكة، فأسمر فيها كما يسمر الفتيان؟ فقال: علي. قال: فدخلت، حتى إذا جئت أول دار من دور مكة سمعت عزفاً بالغرابيل والمزامير، فقلت ما هذا: فقيل: تزوج فلان فلانة. فجلست أنظر، وضرب الله على أذني، فوالله ما أيقظني إلا مس الشمس، فرجعت إلى صاحبي. فقال: ما فعلت، فقلت: ما فعلت شيئاً، ثم أخبرته بالذي رأيت، ثم قال له ليلة أخرى ما قاله في الليلة الأولى، وحدث فيها ما حدث في الليلة الأولى. . .[53].

قال ابن كثير عن هذا الخبر: وهذا الحديث غريب جداً[54]، والذي يؤدي إلى العجب والاستغراب في هذا الخبر موضوع النساء، والأنبياء لهم نور فطري منذ ولادتهم، يمنعهم من الهبوط إلى الظلمات، فهم معصمون قبل البعثة، وبعد البعثة، فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾.

---

(52) الإبريز، عبد العزيز الدباغ ص260.

(53) ابن إسحاق 59.

(54) سيرة ابن كثير جـ1: 202.

فالرسول ﷺ حفظ الله أذنيه حتى من الاستماع إلى الدف والمزامير، فكيف بأمر النساء، فهو ﷺ ومن خلال سيرته، لم يهتم بما كان يهتم به فتيان قريش من النساء وغير النساء، و هو الذي قال فيه ربه ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، بعد هذا الثناء، والذي يتكلم هو الله جل جلاله، والمتكلَّم عنه سيدنا محمد ﷺ، وطريق وصول الكلام وحي الله، فالمقام مقام رهيب، لأن الله المتكلم، والمتحدَّث عنه أعظم المخلوقات كلها، والكتاب الذي سجل الكلام كتاب الله الذي لا ريب فيه. بعد هذا لا يمكن أن أصدق أي خبر أو رواية مهما كان سندها، بالإضافة إلى ذلك، فإن السيرة الحلبية[55]، والبداية والنهاية، والطبري لم يذكروا حدوثة النساء هذه، وكل ما قالوه: إنه ﷺ قال: قلت لفتى: أبصر لي غنمي حتى أسمر والسمر أصله الحديث ليلاً، والاستماع إلى الأحاديث، والقصص وأخبار العرب، والحروب وأيام العرب، بمنزلة وسائل التسلية في وقتنا الحاضر، فالمقصود إذاً السمر البريء، وحتى هذا حفظه الله منه.

8 ـ خبر رقية في الحبشة:

يقول ابن إسحاق: حدثني بعض أهل العلم أن فتية من الحبشة قد رأوا رقية بنت الرسول ﷺ، وهي هناك مع زوجها عثمان بن عفان، وكانت فيما يقال أجمل وأحسن البشر، وكانوا ينظرون إليها.... حتى آذاها ذلك من أمرهم..[56].

وإنني أرى أن ابن إسحاق قد بدأ حديثه عن بعض أهل العلم، ويقصد ببعض أهل العلم، اليهود، والنصارى، الذين لا يعرفون احتراماً للأنبياء والرسل، ومن طبعهم تأليف القصص المفتراة عليهم، وعلى أبنائهم.

وعندما رجعت إلي كتب السيرة لم أجد لهذا الخبر أثراً، والذي روي في

---

(55) السيرة الحلبية، برهان الدين جـ1: 136.، ابن كثير جـ1: 252، البداية والنهاية ابن كثير جـ2: 39، الطبري جـ2: 279.

(56) ابن إسحاق 199.

تلك الكتب، أن رقية أسلمت مع أمها وأخواتها، وعندما تزوجها[57] عثمان بن عفان، هاجرت معه إلى الحبشة الهجرتين، ثم هاجرت إلى المدينة، وفيها مرضت قبيل بدر وتوفيت والمسلمون ببدر[58].

9 ـ خبر خطبة علي بن أبي طالب لبنت أبي جهل:

من روايات يونس بن بكير يقول: خطب علي ابنة أبي جهل إلى عمها الحارث، واستأمر رسول الله ﷺ. فقال: **«عن أي شأنها تسألني؟ عن حسبها؟»** قال: لا، ولكن تأمرني بها. فقال: **«فاطمة بضعة مني ولا أحب أن تجزع. فقال: «لا آتي شيئاً تكرهه»**[59]. ولكنني عندما رجعت إلى الكتب الأخرى وجدت هناك اختلافاً بين الروايات، ففي البخاري[60] مثلاً يقول: إن الرسول ﷺ قال: **«إن بني هاشم بن المغيرة، استأذنوا في أن ينكحوا ابنتهم علي بن أبي طالب، فلا آذن لهم، ثم لا آذن لهم، ثم لا آذن إلا أن يريد علي بن أبي طالب أن يُطلّق ابنتي، وينكح ابنتهم، فإن فاطمة بضعة مني يريبني ما رابها، ويؤذيني ما أذاها»**، لأنه ﷺ لا يريد، ولا يحب أن تجتمع بنت حبيب الله، وبنت عدو الله في بيت واحد... فقال:... والله لا تجتمع بنت رسول الله وبنت عدو الله عند رجل واحد.

ومما سبق يتضح أن علي بن أبي طالب لم يخطبها، كما جاء في سيرة ابن إسحاق، ولكن أهلها يريدون تزويجها لعلي بن أبي طالب، ومما يؤكد ذلك أيضاً أن علي بن أبي طالب، لم يفكر في الزواج على فاطمة في حياتها، وأنه بعد أن انتقلت إلى الرفيق الأعلى، تزوج من أُمامة بنت زينب أخت فاطمة الزهراء، بتوصية من فاطمة قبل موتها.

---

(57) سير أعلام النبلاء، الذهبي جـ2: ط1927 دمشق، طبقات ابن سعد جـ3: 54، أسد الغابة ابن الأثير جـ7: 188.

(58) سيرة خاتم المرسلين، محمد خفاجي 472.

(59) ابن إسحاق 238.

(60) البخاري بحاشية السندي جـ3: 265.

15 ـ خبر ورقة بن نوفل:

ومن الأخبار التي فيها مغالطة قول ابن إسحاق: كان ورقة بن نوفل يمر ببلال، وهو يُعَذَّبُ في الإسلام. . .[61] وعندما رجعت إلى كتب السيرة والسنة، وجدت أن ورقة بن نوفل توفي في الفترة التي فتر فيها الوحي، أي قبل الجهر بالدعوة، وقبل أن يصلوا إلى مرحلة التعذيب، لأن الدعوة في تلك الفترة كانت سراً، بمعنى أن ورقة بن نوفل لم يحضر تعذيب بلال. . . ففي ابن كثير مثلاً: أن مدة الفترة ـ أي المدة التي فتر فيها الوحي بعد أن نزل قوله تعالى: ﴿اقرأ﴾ ـ كانت هذه المدة بين سنتين وسنتين ونصف، بعدها نزل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۝ قُمْ فَأَنذِرْ﴾، ثم حمي الوحي بعد هذا وتتابع، وقام حينئذ الرسول ـ ﷺ، بالرسالة أتم قيام، دعا إلى الله القريب والبعيد، والأحرار، والعبيد[62]، ومات ورقة في الفترة، ـ أي لم يحضر فترة التعذيب، وأيضاً في ابن كثير قوله: ثم لم ينشب ورقة أن توفي، وفتر الوحي فترة، حتى حزن الرسول ﷺ[63].

وفي الأنوار المحمدية: أن ورقة لم ينشب أن توفي وفتر الوحي فترة حتى حزن النبي ﷺ، ثم نزلت عليه سورة المدثر. . . فكانت نبوته في سورة «إقرأ»، ورسالته في سورة «المدثر». وبقي مستخفياً حتى نزلت «فأصدع بما تؤمر»، وكانت بعد ثلاث سنين من النبوة. . . ولما كثر المسلمون وظهر الإيمان، أقبل كفار قريش على من آمن يعذبونهم، ويؤذونهم، ليردوهم عن دينهم[64]. وفي هذا الوقت عذب بلال، فأين ورقة وقد مات في فترة فتور الوحي؟ وأيضاً هناك الكثير من كتب السيرة التي ذكرت قصة ورقة مع الرسول ﷺ، بعد نزول الوحي عليه لأول مرة، وأنه مات بعد ذلك بقليل ـ أي ورقة ـ فتقول تلك الكتب: عندما نزل الوحي على الرسول ﷺ، لأول مرة، رجع إلى خديجة وأخبرها الخبر، فذهبت به إلى ابن عمها ورقة بن نوفل، وكان قد تنصر في الجاهلية،

---

(61) ابن إسحاق 170.

(62) سيرة ابن كثير جـ1: 414، 415.

(63) السابق جـ1: 386.

(64) انظر الأنوار المحمدية من المواهب اللدنية، يوسف النبهاني 39: 45.

وقرأ الكتب القديمة ومنها الإنجيل، فأخبره الرسول ﷺ ما رأى وما سمع، فقال: له ورقة: هذا الناموس الأكبر، وأهل الكتاب يسمون جبريل بهذا الاسم، وقال له ورقة: يا ليتني أكون حياً، فإن أدركني يومك أنصرك نصراً مؤزراً، فإنك لنبي هذه الأمة... ثم لم يلبث ورقة أن توفي بعد ذلك بقليل، إذن فهو لم يحضر تعذيب بلال[65].

وأيضاً مما يدل على أنه لم يحضر الدعوة إلى الإسلام، أن السيدة خديجة سألت الرسول ﷺ عن ورقة فقال: قد رأيته، فرأيت عليه ثياب بياض فأحسبه، لو كان من أهل النار، لم يكن عليه ثياب بياض. ويقول أيضاً: لقد رأيته في الجنة عليه ثياب الحرير لأنه آمن بي[66].

11 ـ خبر زيد بن عمرو بن نفيل:

لقد ذكر ابن إسحاق خبراً لا يمكن وقوعه، ويستحيل أن ينسب للرسول ﷺ، وأسند ابن إسحاق هذا الخبر أيضاً لمجهول، فقال؛ حُدِّثْتُ أن رسول الله ﷺ قال، وهو يحدث عن زيد بن عمرو بن نفيل «إن كان لأول من عاب عليّ الأوثان، ونهاني عنها» أقبلت من الطائف، ومعي زيد بن حارثة، حتى مررت بزيد بن عمرو وهو بأعلى مكة، وكانت قريش قد شهرته بفراق دينها، حتى خرج من بين أظهرهم وكان بأعلى مكة، فجلست إليه، ومعي سفرة لي فيها لحم، يحملها زيد بن حارثة من ذبائحنا على أصنامنا، فقربتها له وأنا غلام شاب، فقلت: كل من هذا الطعام أي عم، قال: فلعلها، أي ابن أخي، من ذبائحكم هذه التي تذبحون لأوثانكم؟ فقلت: نعم. فقال: أما إنك يا ابن أخي، لو سألت بنات عبد المطلب، أخبرنك أني لا آكل هذه الذبائح... فقال الرسول ﷺ: **«فما تمسحت بوثن منها بعد ذلك،.. ولا ذبحت لها، حتى أكرمني الله عز وجل برسالته ﷺ»**[67].

---

(65) مورد الصفاء ص27، دلائل النبوة 395 ط1969، محمد رسول الله سيرته وأثره، جلال مظهر 49ط 1970 مصر، محمد رسول الله، محمد رضا 75، كتاب نور الأبصار في مناقب آل بيت النبي المختار، محمد الصادق ص11 ط3 1929.

(66) ابن كثير جـ1: 397: 399.

(67) سيرة ابن إسحاق، تحقيق حميد الله ص98.

وردّي على هذه الفرية، أن الخبر منسوب إلى مجهول في قوله حُدِّث، وهذا يلغي الخبر من أساسه وينسفه، بالإضافة إلى أن الرسول ﷺ، عندما كان غلاماً، لم يكن يعرف زيد بن حارثة، والمعروف من خلال كتب السيرة، أن زيداً أهدته السيدة خديجة للرسول ﷺ، بعد زواجها به.

وإنه ﷺ، لم يعرف عنه التمسح بالأصنام والأوثان، ولم يحضر لها موسماً، إنه ﷺ، كان سلوكه سلوك الأنبياء، قبل أن يكون نبياً يوحى إليه، فقلبه من الأصل نور، ثم زاده اللّه نوراً، بما أوحى إليه من أنوار، فإنه يمتاز عن البشر؛ كل البشر منذ ولادته بقلب دائم النور، أي بفطرة سليمة، فكيف يوصف بأنه كان يتمسح بالأصنام ويأكل مما ذبح على الأصنام؟ وهو الذي أختاره الله ليكون رسول الله للناس كافة.

ومع إيماني بما ذكرت سابقاً، فأنني بحثتُ في كتب السيرة والسنة، وقد وجدت هذه القصة في بعض الكتب، ولكنها برواية تختلف عن قصة ابن إسحاق، ولم أجد في البعض الآخر أي أثر لخبر زيد هذا، فمثلاً في سيرة محمد رسول[68] الله، يقول: خرج الرسول ﷺ مع زيد بن حارثة يوماً، فالتقيا زيد بن عمرو بن نفيل، فحيا كل واحد منهما صاحبه، فقال الرسول ﷺ: يا زيد مالي أرى قومك أبغضوك قال: والله يا محمد أن ذلك لغير نائلة لي فيهم، ولكن خرجت أبتغي هذا الدين حتى قدمت على أحبار خيبر، فوجدتهم، يعبدون الله ويشركون به، فقلت: ما هذا الدين الذي أبتغي، فخرجت فقال لي شيخ منهم: إنك لتسأل عن دين ما نعلم أحداً يعبد الله به، إلا شيخاً بالحيرة، قال: فخرجت حتى قدمت عليه، فلما رآني قال ممن أنت؟ قلت: أنا من أهل بيت الله... قال: إن الذي تطلب قد ظهر ببلادك، قد بعث نبي طلع نجمه... قال زيد بن حارثة: مات زيد بن عمرو، وأوحي للرسول ﷺ، فقال الرسول ﷺ في زيد بن عمرو: يبعث يوم القيامة أمة... ويقول الواقدي[69]: حدثني علي بن عيسى الحكمي عن أبيه عن عامر بن ربيعة، قال: سمعت

(68) محمد رسول الله ﷺ، محمد رضا، ص72.

(69) فتح الباري شرح البخاري جـ8: 143، ابن كثير جـ1: 159، تحقيق مصطفى عبد الواحد.

زيد بن عمرو بن نفيل يقول: أنا انتظر نبياً من ولد إسماعيل، ثم من بني عبد المطلب، ولا أراني أدركه، وأنا أؤمن به وأصدقه، وأشهد أنه نبي، فإن طالت بك الحياة فرأيته، فأقرئه مني السلام، وسأخبرك ما نعته حتى لا يخفى عليك. . . قال عامر بن ربيعة، فلما أسلمت أخبرت الرسول، ﷺ ، قول زيد وإقراءه منه السلام، فرد عليه السلام وقال، ﷺ، قد رأيته في الجنة.

فكيف، وهو يعرف حتى أوصاف النبي، الذي سيبعث، ثم يقول له ما قيل، ما زعم من الأكل مما ذبح على الأنصاب والتمسح بالأصنام؟ كيف؟

وفي البخاري[70]، وجدت حديث السفرة، ولكنها تختلف عن سفرة ابن إسحاق، يقول البخاري: إنّ قريش قدمتها، فأبى الرسول، ﷺ ، أن يأكل منها، وأبى أيضاً زيد بن عمرو أن يأكل منها، وقال زيد مخاطباً قريش الذين قدموا السفرة، قال لهم: إني لست آكلاً مما تذبحون على أصنامكم. . .

والخلاصة: إن الذي يجب الإيمان به إيماناً كاملاً أنه، ﷺ معصوم، من صغره، من كل شيء، حتى من السمر البريء، كما ذكرت سابقاً، فكيف بالأصنام، والتمسح بها؟ وغير ذلك مما لا يليق بمقام النبوة والرسالة.

12 ـ خبر زواج الرسول، ﷺ، بأم سلمة:

من روايات يونس بن بكير[71] في سيرة ابن إسحاق يقول: عندما خطب النبي ﷺ أم سلمة، كان يجلس على أسكفة الباب، ويضع ثوبه، ويتكىء عليه، ويقول: إن كان بك أن أزيدك في الصداق زدتك، وإن أردت أزد النسوة. . .

إن زواج النبي ﷺ بأم سلمة مذكور في كل كتب السيرة[72] تقريباً، ولم أجد أن الرسول ﷺ جلس ينتظر جواب أم سلمة على أسكفة الباب، وهو الذي

(70) البخاري جـ5: 50، فتح الباري بشرح البخاري جـ8: 142، البخاري بشرح الكرماني جـ15: 61.

(71) ابن إسحاق 242.

(72) تهذيب الأسماء للنووي 361، دول الإسلام، الذهبي 38، سيرة ابن هشام، جـ4: 215، السير للشماخي 242، محمد رسول الله ﷺ مظهر 49 وغيرهم.

حياته كلها جهاد، وتعليم المسلمين أمور دينهم، ودنياهم، بالإضافة إلى أن زواجه ﷺ منها كان لحمايتها، والتكفل بأبنائها الذين هم أبناء أخيه[73] من الرضاعة، وقيل إنها عندما خطبها الرسول ﷺ قالت: مرحباً برسول الله ﷺ، وأمرت ابنها أن يزوجها للرسول ﷺ، وقالت أم سلمة: عندما تزوجها النبي ﷺ قال لها: ليس بك على أهلك هوان إن شئت سبعت عندك وسبعت عندهن، وإن شئت ثلث عندك، وردت، قالت، قلت له: ثلث[74].

13 ـ خبر زواجه ﷺ بجويرية بنت الحارث:

يقول ابن إسحاق.. عن عائشة أنها قالت: لما قسم الرسول ـ سبايا بني المصطلق وقعت جويرية بنة الحارث في السهم لثابت بن قيس، أو لابن عم له. فكاتبته على نفسها، وكانت امرأة حلوة ملاحة لا يراها أحد إلا أخذت بنفسه، فأتت الرسول ﷺ تستعينه في كتابتها. قالت عائشة: فوالله ما هو إلا أن رأيتها فكرهتها، وقلت: سيرى منها مثل ما رأيت فلما دخلت عليه قالت: يا رسول الله أنا جويرية بنة الحارث سيد قومه، وقد أصابني من البلاء ما لم يخف عليك، وقد كاتبت على نفسي، فأعني على كتابتي فقال الرسول ﷺ «**أو خير من ذلك؟ أؤدي عنك كتابتك وأتزوجك**»؟ فقالت: «**نعم**». ففعل الرسول ﷺ فبلغ الناس أن الرسول ﷺ تزوجها، فقالوا: أصهار الرسولﷺ فأرسلوا ما كان في أيديهم من بني المصطلق. فلقد أعتق بها مائة أهل بيت من بني المصطلق فما أعلم امرأة أعظم بركة على أهل بيت منها[75].

وعندما رجعت إلى كتب السيرة، وجدت ابن هشام وتهذيب سيرته لعبد السلام هارون يقولان: فلما رجع الرسول ﷺ من غزوة بني المصطلق إلى المدينة، أقبل الحارث بن أبي ضرار بفداء ابنته جويرية، فلما كان بالعقيق، نظر في إبله التي جاء بها للفداء، فرغب في بعيرين منها، فغيبهما في شعب من

(73) إسعاف الراغبين في سيرة المصطفى وأهل بيته الطاهرين ص93.

(74) الهداية في تخريج أحاديث البداية، الطحاوي الحسين جـ6: 493، عالم الكتب.

(75) ابن إسحاق 245.

شعاب العقيق، ثم أتى النبي ﷺ فقال: يا محمد[76] أصبتم ابنتي وهذا فداؤها فقال الرسول ﷺ «**فأين البعيران اللذان غيبت بالعقيق في شعب كذا وكذا**» فقال الحارث أشهد أن لا إله إلا الله، وأنك رسول الله ﷺ، فوالله ما اطلع على ذلك إلا الله تعالى، فأسلم الحارث وأسلم معه ابنان له وناس من قومه، وأرسل إلى البعيرين فجاء بهما، فرفع الإبل إلى النبي ﷺ، ودُفِعت إليه ابنته جويرية، فأسلمت وحسن إسلامها، وخطبها الرسول ﷺ إلى أبيها، فزوجه إياها، وأصدقها أربعمائة درهم وتزوجها النبي ﷺ، وصارت أما للمؤمنين، وكان لهذه المصاهرة أن أسلم الكثير من بني المصطلق، ومن خلال ما سبق هناك فرق كبير بين رواية ابن إسحاق ورواية ابن هشام، ففي ابن هشام مثلاً نجد أن أباها هو الذي زوجها للرسول ﷺ، وأنه لم يجر عليها الرق، إذا افتداها أبوها بالإبل، وذكر الصداق الذي قدمه النبي ﷺ لها عند زواجه بها، أما رواية ابن إسحاق فهي تقول: إن الرق قد كتب عليها، وإنه دفع عنها ما كاتبته على نفسها وأيضاً ابن إسحاق[77] قد نسب إلى عائشة قولها: فوالله ما إنْ رأيتها.. وقلت سيرى منها مثل ما رأيت... لأنها كانت حلوة...

وفي رأيي أن مثل هذه الكلام، لا يليق أن ينسب للسيدة عائشة أم المؤمنين، لمكانتها العالية، ورجاحة عقلها، وإيمانها، بأن تعدد زوجاته ﷺ، كان لأغراض وأهداف سامية رفيعة، بعيدة كل البعد عن الجمال والشباب، بل كانت زواجاته، كلها بأمر من الله سبحانه وتعالى، ولأهداف دينية، واجتماعية، وتشريعية، وسياسية، إذن تلك العبارة لا يليق أن تنسب لعائشة[78]، ولا أن ينسب ما تضمنته للنبي ﷺ، فلقد ترتب على زواجه ﷺ بجويرية بنت الحارث سيد بن المصطلق أن أُعتق قومها الذين وقعوا في الأسر، ودخلوا جميعاً في الإسلام، وأصبحوا من أنصار الإسلام، المدافعين عنه مع بقية المسلمين، وإنني

---

(76) سيرة ابن هشام جـ4: 215، تهذيب سيرة ابن هشام، عبد السلام هارون 379، السيرة النبوية والآثار المحمدية، أحمد زين جـ2: 109، عبقرية محمد، العقاد 110.

(77) ابن إسحاق، 245.

(78) خاتم النبيين، محمد أبو زهرة، جـ2، 976.

دائماً مع الأخبار التي تليق بمقام النبوة، ومقام أمهات المؤمنين، اللاتي اخترن الله ورسوله والدار الآخرة.

14 ـ خبر وفاة أبي طالب

من روايات يونس بن بكير في سيرة ابن إسحاق، وينسب الخبر لعلي بن أبي طالب، فيقول: عن علي بن أبي طالب، قال: لما مات أبو طالب، أتيت الرسول ﷺ فقلت: إن أبا طالب عمك الكافر قد مات فقال الرسول ﷺ: **«اذهب فوارِه»**. فقلت: والله لا أواريه، فقال: **«فمن يواريه إن لم توارِه»؟** فانطلق فواراه[79].

إن العقل لا يصدق، أن يتكلم علي بن أبي طالب على والده بهذه العبارات، وهو الذي تأدب بأداب الإسلام، والله يقول في كتابه الحكيم ﴿وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾[80]، وإنني لم أترك الأمر، يمر دون بحث وتقص، فوجدت مثلاً في البخاري، أنّ أبا طالب لما حضرته الوفاة، دخل عليه الرسول ﷺ وعنده أبو جهل، فقال: أي عم: قل لا إله إلا الله كلمة أحاج لك بها عند الله، فقال أبو جهل، وعبد الله ابن أمية: يا أبا طالب أترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزالا يكلمانه حتى قال: آخر ما كلمهم به على ملة عبد المطلب. فقال النبي ﷺ: ـ لأستغفرن لك ما لم أُنْهَ عنك[81].

وأيضاً من خلال الحادثة التالية، نفهم العلاقة بين الرسول ﷺ، وعمه أبي طالب، وابنه علي بن أبي طالب، وذلك أن أبا طالب قال: أي ابن أخي إنني لا أستطيع أن أفارق دين آبائي، وما كانوا عليه، ولكن والله لا يخلص إليك بشيء تكرهه، ما بقيت، وقال لابنه عليّ أي بني ما هذا الدين الذي أنت عليه، قال: يا أبتي آمنت بالله ورسوله، وصدقته بما جاء به، وصليت معه لله، واتبعته، فقال لابنه: أما إنه لم يَدْعُك إلا إلى خير فالْزَمْه[82]...

---

(79) ابن إسحاق 223.

(80) سورة لقمان، الآية: 15.

(81) صحيح البخاري، جـ5: 65.

(82) سيرة خاتم النبيين، د. محمد عبد المنعم خفاجي 45.

وفي تهذيب سيرة[83] ابن هشام، قال الرسول ﷺ: قُلْها يا عمي، أي الشهادة، استحل لك بها الشفاعة يوم القيامة، فلما رأى أبو طالب حرص الرسول ﷺ على قولها، قال: والله لولا مخافة السبة عليك وعلى بني أبيك من بعدي، وأن تظن قريش أني إنما قلتها جزعاً من الموت لقلتها، لا أقولها إلا لأسرك بها.

وأيضاً قد سُمِع أبو طالب وهو يقول شعراً على فراش الموت جاء فيه:

ولقد علمت بأن دين محمد ... من خير أديان البرية ديناً.

ومثل هذا القول، جعل بعض الباحثين، يرى أن أبا طالب قد أسلم، ودخل في دين محمد ﷺ وإن لم يعلن ذلك[84]...

فإذن، الرسول ﷺ، قد حضر موت عمه وكان حريصاً على أن ينطق عمه بالشهادتين، فأين هذا مما ذُكِر في سيرة ابن إسحاق؟

والخلاصة: هذه بعض المآخذ على سيرة ابن إسحاق، ولقد أخذ بهذه الروايات مجموعة من المستشرقين، مثل الذين وجدوا فيه مرتعاً خصباً، لأفكارهم المشبوهة، وأقلامهم المسمومة، التي تعشق الاصطياد في الماء العكر، فأخذوا بهذه الترهات، وأضافوا عليها من عند أنفسهم المريضة، وربما تكون تلك المآخذ قد دُست على ابن إسحاق، ولهذا يجب على كل مسلم أن يكون حذراً من دسائس خصوم الإسلام وأعوانهم، وإن شر ما ابتُليت به شعوبنا الإسلامية المعاصرة، استسلامها لدعوى أنها شعوب متخلفة فكرياً وحضارياً واقتصادياً، وهذا بدوره يسلمها إلى رفع المستشرقين وأمثالهم إلى مصاف القداسة لأشخاصهم، ولما يبثونه في الجماعات البشرية من علومهم وأفكارهم مهما كانت.

فيجب على المسلمين ألا يتوقعوا من المستشرقين أن يتحدثوا عن ديننا، ونبينا مهما كانوا منصفين كما نتحدث نحن المسلمين، وأنهم ما زالوا بعيدين عن

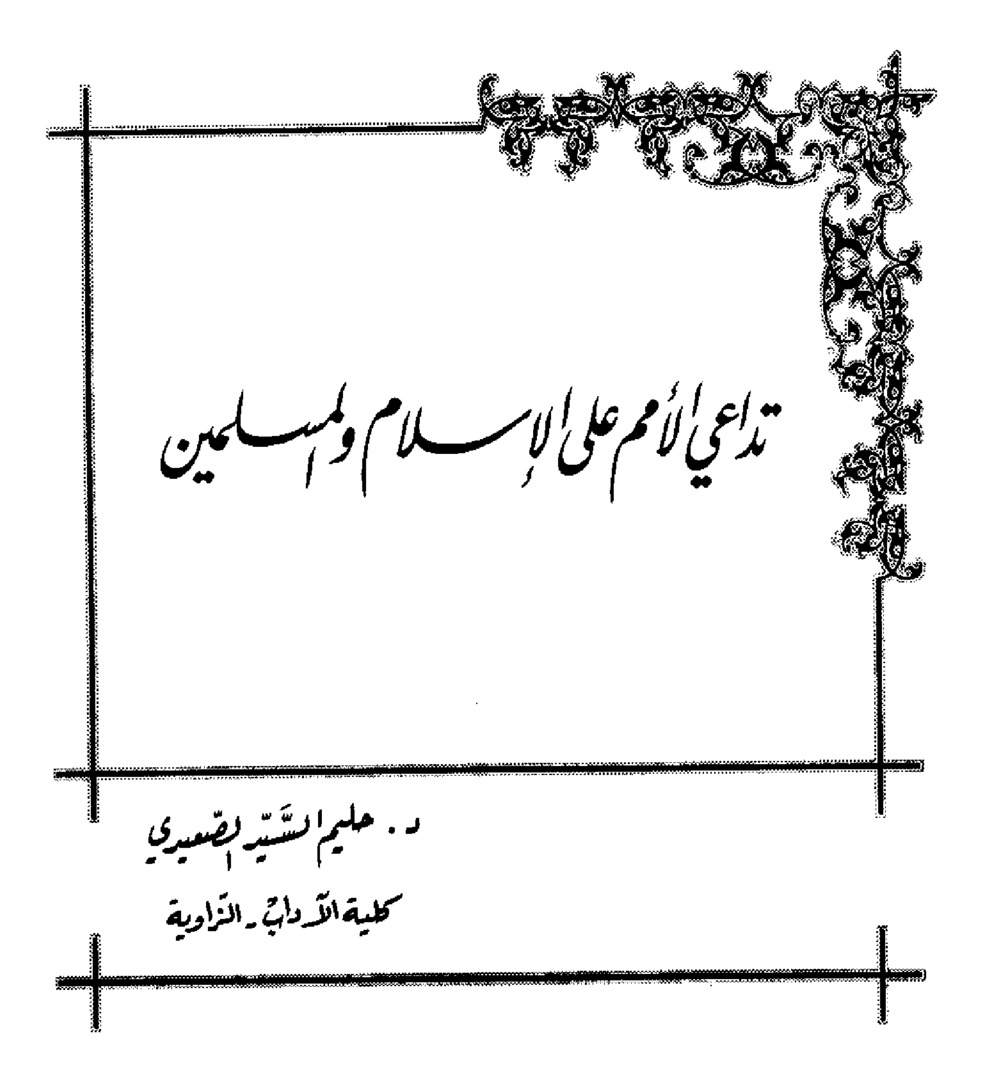
---

(83) لعبد السلام هارون 108.

(84) موسوعة التاريخ الإسلامي، شلبي حـ1: 207.

كثير من الحقائق، وسيبقون كذلك ما داموا يعيشون في غير محيطنا، وينظرون بمنظار قد لا يظهر لهم حقائق التاريخ الإسلامي، وخاصة ما يتصل بالرسول ﷺ، ثم أنهم يعيشون في محيط مادي، يصعب عليهم فهم الحياة الروحية التي جاء بها الإسلام. أما أعوانهم من المسلمين، فهم الذين عليهم كل الاستنكار في السير على هديهم، وتسطير ما لا يليق بمقام الرسول ﷺ، والاعتماد على الروايات الضعيفة الواهية.

لهذا يجب على الباحث أن يكون على حذرٍ في كتاباته، ولا يأخذ أي رواية أو خبر، إلا بعد دراسة وتمحيص، وأرجو من الله التوفيق.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه، ومن اهتدى بهديه وسار على منهجه، إلى يوم الدين.

أما بعد.

فمما لا شك فيه أن عداء أهل الكفر للإسلام والمسلمين متأصل في قلوبهم، وأنهم لن يألوا أي جهد في سبيل الحصول على أغراضهم، والوصول إلى أهدافهم لإحكام قبضتهم على المسلمين، وإخضاعهم لسلطانهم وتسييرهم حسب أهوائهم وأغراضهم.

وقد تكفل الله بنصر عباده المؤمنين والدفاع عنهم وجعل الغلبة والسبيل لهم على الكافرين في كثير من آي القرآن الكريم نذكر منها قوله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]. وقوله تعالى ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[2].

وقد أخبر النبي ﷺ أن الأمم تتداعى على المسلمين كما تداعى الأكلة إلى قصعتها. وهذا يعني أن السبيل يكون للكافرين على المؤمنين.

كما أخبر ﷺ أنه دعا ربه أن لا يهلك أمته، وألا يسلط عليها عدواً يستأصل بيضتها، وأن الله قد استجاب لرسوله ﷺ، وأعلمه بأنه لن يهلك أمته، ولن يسلط عليها عدواً يستأصل بيضتها حتى يكون بعضهم يقتل بعضاً ويسبي بعضهم بضعاً.

وقد تحقق ما أخبر به النبي ﷺ فتداعت الأمم على الإسلام والمسلمين، وأصبح السبيل للكافرين، واقتتل المسلمون فيما بينهم فقتل بعضهم بعضاً وسبى بعضهم بعضاً.

ووقوع ما أخبر به النبي ﷺ لا يعني أن الله قد أخلف وعده بنصر المؤمنين والدفاع عنهم، ووقع خلاف ما أخبر به القرآن من أن السبيل للمؤمنين على الكافرين؛ لأنه لا تعارض بين الكتاب والسنة والواقع المعاش للأمة. وهذا ما سنبينه في هذا البحث الموسوم بعنوان **(تداعي الأمم على الإسلام والمسلمين) الذي يقع مرتباً على النحو الآتي:**

- شرح حديث:
- «يوشك الأمم أن تداعى عليكم».
- مظاهر عداوات غيرالمسلمين.
- لا سبيل للكافرين على المؤمنين.

---

(1) سورة الروم، الآية: 47

(2) سورة النساء، الآية: 141

ـ سألت ربي أن لا يهلك أمتي.

ـ معية الله لعباده المؤمنين.

ـ المنتسبون إلى الإسلام لا تتحقق لهم معية الله.

ـ الخاتمة.

شرح حديث
«يوشك الأمم أن تداعى عليكم»

يصور النبي ﷺ منذ أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان ما آل إليه حال أمته في هذه الأيام من خلاف وشقاق ووهن في التمسك بتعاليم الإسلام وانغماسٍ في حب الاستمتاع بالدنيا وكراهية الموت في سبيل الله. وذلك في قوله ﷺ: «**يوشك الأمم أن تداعى عليكم...**».

وحيث إن النبي ﷺ قد شخص الداء في هذا الحديث وصرف الدواء ودعا أمته للأخذ بأسباب الوقاية والعلاج، وواقع المسلمين في هذه الأيام يعتبر دليلاً صادقاً على صدق ما أخبر به النبي ﷺ في هذا الحديث، أرى من الفائدة أن نبدأ بدراسته لنَعْبر من خلاله إلى بيان مظاهر عداوات غير المسلمين للمسلمين والإسلام.

تخريج الحديث

عن ثوبان قال؛ قال رسول الله ﷺ: «**يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها» فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ. قال: «بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن الله في قلوبكم الوهن «فقال قائل: يا رسول الله وما الوهن. قال: «حب الدنيا وكراهية الموت». أخرجه أحمد وأبو داود**[3].

جاء في شرح السنة للبغوي: (وأبو عبد السلام مجهول، وباقي رجاله

(3) سنن أبي داود: جـ 4. ص111. دار الفكر، وصحيح سنن أبي داود: جـ 2. ص210. باب في تداعي الأمم على الإسلام. ط: دار الفكر العربي بيروت.

ثقات، لكن رواه أحمد بنحوه من طريق آخر وسنده قوي فصح به)[4].

ورواية أحمد عن ثوبان مولى رسول الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «يوشك أن تداعى عليكم الأمم من كل أفق كما تداعى الأكلة على قصعتها» قال: قلنا يا رسول الله أمن قلة بنا يومئذ. قال: «أنتم يومئذ كثير ولكن تكونون غثاء كغثاء السيل ينتزع المهابة من قلوب عدوكم ويجعل في قلوبكم الوهن». قال: قلنا وما الوهن. قال: «حب الدنيا وكراهية الموت»[5].

والحديث وإن كان فيه مقال، إلا أنه يُعمل به؛ لتعدد طرق رواياته؛ ولأنه لا يُثبت حكماً شرعياً، وإنما يصف واقعاً تعيشه الأمة. وتعدد طرقه، ومطابقة الواقع له، وعدم تعارضه مع نصٍ شرعي يقوي ضعفه؛ لأنه كالمرآة تعكس الحقيقة التي تعيشها الأمة في هذه الأيام، يشخص الداء، ويصرف الدواء، ويدعو للأخذ بأسباب الوقاية والعلاج.

شرح الحديث

(يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها).

(يوشك) تفيد تحقق الوقوع لوجود القرينة الدالة على ذلك. حيث إن واقع المسلمين في هذه الأيام يعتبر تفسيراً واقعياً للحديث. ولفظة (يوشك) وإن كانت تفيد قرب وقوع الشيء، إلا أنها تفيد تحقق الوقوع إذا وجدت قرينة تدل على ذلك.

(الأمم) ذكر النبي ﷺ الأمم بصيغة الجمع وهذا يفيد أن غير المسلمين متحدون في عدائهم للإسلام والمسلمين. فغير المسلمين وإن كانوا فرقاً وأحزاباً إلا أنهم أمام الإسلام والمسلمين يقفون صفاً واحداً، فالكفر كله ملة واحدة.

(أن تداعى عليكم) التداعي هو الإقبال بكثرة وبشدة. وهو تصوير لحال الأعداء، فكأن كل واحد يدعو الآخر للنيل من الإسلام والمسلمين، وفي الوقت نفسه كل واحد حريص على أن يحقق مآربه ويصل إلى غايته وينال من الإسلام

---

(4) شرح السنة للبغوي: جـ 15. ص16. ط: المكتب الإسلامي.

(5) مسند الإمام أحمد بن حنبل: جـ 5. ص278. ط: دار الفكر.

والمسلمين ويقضي عليهم. فهدف الجميع واحد، وكل واحد يسبق الآخر في تحقيق الهدف المرتقب للجميع.

(كما تداعى الأكلة إلى قصعتها) تصوير لإحكام الحصار من الأعداء على المسلمين، وكأن المسلمين لا حول لهم ولا قوة؛ لما دبَّ فيهم من ضعف جعلهم لقمة سائغة بين يدي أعدائهم يُسَيِّرونهم حسب أهوائهم وأغراضهم.

كما يعتبر تصويراً للحقد الذي تآكلت منه قلوب الأعداء على الإسلام والمسلمين، وأن النيل من الإسلام والمسلمين هو الذي يشفي غليل صدورهم، وأنهم يكيدون للمسلمين بشراهةٍ، ولن يهنأ لهم عيش حتى يحققوا غاياتهم.

(فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ. قال: بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل)

قال النبي ﷺ: (بل أنتم يومئذ كثير) رداً على من قال: **(ومن قلة نحن يومئذ)** فقد بيَّن النبي ﷺ أن سبب ضعف المسلمين أمام أعدائهم ليس هو قلة عددهم، وإنما ضعف إيمانهم، وعدم تمسكهم بكتاب الله وسنة ورسوله.

وفي قوله ﷺ: (ولكنكم غثاء كغثاء السيل) تصوير لما آل إليه حال المسلمين من التفكك والضعف حتى أصبحوا عاجزين عن مواجهة التيارات المعادية، بل أصبحت هذه التيارات تقلبهم حسب الأهواء والأغراض، وهذا يعني أن المسلمين لن يقدروا على مواجهة أعدائهم إلا إذا اتحدوا وأخذوا بكل الأسباب التي تجعلهم أهلاً لنصر الله لهم؛ لأن نصر الله إنما يكون لمن نصر دينه، وما العدد والعتاد إلا مجرد أخذ بالأسباب. ولقد كانت غزوة بدر الكبرى فرقاناً بين عوامل النصر وعوامل الهزيمة، فعوامل النصر الظاهرة كلها كانت لصالح المشركين لكثرة قوتهم في العدد والعتاد فقد كانوا أكثر من ثلاثة أضعاف جيش الإسلام[6].

ثم كانت غزوة أحد تربية وتمحيصاً للمسلمين ودرساً عملياً ودليلاً واقعياً

---

(6) ينظر: زاد المعاد لابن القيم: جـ 2. ص228. تحقيق محمد حامدالفقي، وسيرة ابن هشام: جـ 2. ص354. ط: مطبعة الشعب بمصر.

على أن نصر الله للمؤمنين لا يكون بالعناية الإلهية دون الأخذ بالأسباب، وإنما يكون لمن نصر دينه وأخذ بالأسباب متوكلاً على الله. فقد كان النصر حليف المسلمين أول المعركة وقت أن كانوا آخذين بالأسباب متوكلين على ربهم ناصرين دينه، فلما خالف الرماة أمر رسول الله ﷺ دارت الدائرة عليهم، ثم نصرهم الله على أعدائهم بعد أن أخلصوا نياتهم في الجهاد والتفوا حول قائدهم ﷺ[7].

ثم كانت غزوة حنين درساً عملياً على أن الكثرة العددية مع الانشغال بغير الله والاعتماد على قوة غير قوته ليست بشيء؛ لأن الله ينصر دينه بالصفوة المختارة لا بالزبد الذي يذهب جفاءً ولا بالهشيم الذي تذروه الرياح. فقد كان عدد المسلمين في هذه الغزوة أضعاف عدد المشركين، ويفوق عددهم: أي المسلمين - في أي معركة سابقة، فلما أعجبتهم كثرتهم في هذه الغزوة، ضاقت عليهم الأرض بما رحبت، ثم أنزل الله سكينته عليهم وأيدهم بنصر من عنده بفضل ثبات النبي ﷺ والتفاف المسلمين من حوله[8].

(ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن الله في قلوبكم الوهن. فقال قائل: يا رسول الله وما الوهن. قال: حب الدنيا وكراهية الموت).

بالنظر في هذه العبارة النبوية يتبين لنا ما يلي:

1 ـ أن نصر الله للمؤمنين الآخذين بكل الأسباب التي تجعلهم أهلاً لتحقق نصر الله على أيديهم يكون بإنزال السكينة في قلوبهم فتطمئن نفوسهم وترسخ أقدامهم فيثبتون في الميدان. فالإيمان هو الزاد الذي يتزودون به في ميدان القتال، والقوة التي تنزل السكينة في قلوبهم، والسلاح الذي ينتصرون به على

(7) ينظر: الطبقات الكبرى: ابن سعد. جـ 3. ص88، وسيرة ابن هشام: جـ 3. ص23. ط: مطبعة الشعب.

(8) ينظر: زاد المعاد لابن القيم: جـ 2. ص438. بحقيق محمد حامد الفقي، والسيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة: محمد أبو شهبة. ص364، 365، وسيرة ابن هشام: جـ 4. ص51 ـ 55. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط: مطبعة الشعب بمصر.

أعدائهم. أما الأعداء فيقذف الله في قلوبهم المهابة، فتضطرب نفوسهم، وتزلزل أقدامهم، فيجبنوا ويضعفوا عن مواجهة المسلمين.

2 ـ إذا وهنت العقيدة في نفوس المؤمنين، وقصروا في الأخذ بالأسباب التي تجعلهم أهلاً لتحقيق نصر الله على أيديهم، يَكِلُهم الله إلى أنفسهم، وينزع السكينة من قلوبهم، فتضطرب نفوسهم، ويضعفون عن مواجهة أعدائهم؛ لأن الله نزع المهابة من قلوب أعدائهم فيقوون على محاربتهم.

3 ـ المقاتل في الميدان لكي يتحقق النصر على يديه لا بد أن يزود بقوة داخلية وهي الباعث على القتال. وتتوافر له القوة الخارجية وهي أسباب النصر الظاهرة. فالمؤمن الذي يكون أهلاً لتحقيق نصر الله على يديه يستمد قوته الداخلية من الله ـ سبحانه وتعالى ـ وهي السكينة التي ينزلها الله على قلبه. كما أن غايته من الجهاد هي إعلاء كلمة الله. فيُقبل على المعركة وهو واثق من أن النتيجة لا تخرج عن واحد من اثنين. إما النصر، وإما الشهادة، وكلا الأمرين محبب إلى نفسه. أما إذا قطع المجاهد صلته بربه، وانشغل بحب الدنيا، وكره الموت في سبيل الله، فإنه يفقد القوة الداخلية؛ لأن الله ينزع السكينة من قلبه، ويكله إلى نفسه، فيخاف الموت؛ لأن حرصه على الحياة أكثر من حرصه على الشهادة، فيضعف عن مواجهة الأعداء. يؤيد ذلك ما يلي:

أ ـ في غزوة أحد: دارت الدائرة على المسلمين واشتد الأمر عليهم، وعلى الرغم من ذلك كان المؤمنون مطمئنين واثقين بأن نصر الله لهم في النهاية، وأن ما أصابهم إنما هو ابتلاء وتمحيص.

أما المنافقون فقد ملك اليأس قلوبهم وتزعزعت نفوسهم وتزلزلت أقدامهم. وصوَّر لنا القرآن الكريم موقف كل من الفريقين في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنۢ بَعْدِ ٱلْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ ۖ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ۖ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾[9].

(9) سورة آل عمران، الآية: 154.

يقول ابن مسعود: (النعاس في القتال أمنة من الله، والنعاس في الصلاة من الشيطان وذلك لأنه في القتال لا يكون إلا من غاية الوثوق بالله والفراغ عن الدنيا، ولا يكون في الصلاة إلا من غاية البعد عن الله)[10]. وقال ابن كثير ﴿وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ﴾ يعني لا يغشاهم النعاس من القلق والجزع والخوف[11].

ب- في غزوة الأحزاب اشتد الكرب على المسلمين وزلزلوا زلزالاً شديداً وزاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر. ومع ذلك أقبل المؤمنون على المعركة بخطى ثابتة ويقين صادق، واستقبلوا كل ما واجههم من الهول والكرب والضيق باطمئنان ويقين بأن النصر من عند الله، وما زادهم ذلك إلا إيماناً وثباتاً في الميدان. قال تعالى: ﴿وَلَمَّا رَءَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْأَحْزَابَ قَالُواْ هَٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾[12]. أما المنافقون فقد كان موقفهم هو التخاذل والتراجع والتشكيك في نصر الله للمؤمنين[13]. يصور ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ إِلَّا غُرُورًا﴾[14].

4 ـ حب الدنيا والانغماس في ملذاتها، وكراهية الموت في سبيل الله، يلحق الذل والخزي بالمؤمنين. يؤيد ذلك ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم**»[15].

الحديث أخرجه أبو داود من رواية نافع، وأخرجه أحمد من رواية عطاء

---

(10) تفسير الفخر الرازي: جـ 3. ص73.

(11) تفسيرابن كثير: جـ 1. ص418.

(12) سورة الأحزاب، الآية: 23.

(13) ينظر: الكشاف للزمخشري: جـ 3. ص353. ط: المطبعة الأميرية، وأحكام القرآن للقرطبي: ص5297. ط: مطبعة الشعب بمصر، وتفسير ابن كثير: جـ 3. ص472. ط: مطبعة المنار.

(14) سورة الأحزاب، الآية: 12.

(15) سبل السلام للصنعاني: جـ 2. ص12. ط: الاستقامة بالقاهرة.

ورجاله ثقات وصححه ابن القطان. وقيل الحديث معلول وفي إسناده مقال. وواقع المسلمين في هذه الأيام يؤيد هذا الحديث.

مظاهر عداوات غير المسلمين

مظاهر عداوات غير المسلمين كثيرة يصعب حصرها وذكرها مفصلة في هذا المجال. لذا سنكتفي بالإشارة إلى بعضها من باب الذكر لا الحصر دون الغوص في التفاصيل. وذلك فيما يلي: -

أولاً: تشويه الفكر الإسلامي بما يفترونه من الأكاذيب حيث يعتكفون على دراسة الإسلام ويظهرونه في صورة سيئة تخدم أغراضهم وتسيء إلى الإسلام. يقوم بذلك المستشرقون، والمبشرون، ويساعدهم الاستعمار في تحقيق أهدافهم، فيمكنهم من المقام في البلاد الإسلامية الخاضعة لإرادته ونفوذه، ويمدهم بكل ما يُمكِّنهم من تحقيق أهدافهم والوصول إلى غاياتهم.

ثانياً: إخضاع المسلمين وإذلالهم والسيطرة عليهم. وذلك يكون بما يلي:

أ - السيطرة على الأرض بالاستيلاء عليها. وهو ما يسمى بالاستعمار.

ب- الغزو الاقتصادي. وذلك يكون بالسيطرة على اقتصاد البلاد الإسلامية وتوجيهه الوجهة غير السليمة.

جـ - الغزو الفكري. وذلك يكون بتضليل فكر المسلمين، وإيقاعهم في مذاهب متعددة، وإيقاع العداوة والبغضاء بينهم لتمزيق وحدتهم.

ثالثاً: العمل على إضعاف تمسك المسلمين بدينهم، فأوعزوا إليهم الإفراط في حب الاستمتاع بالدنيا وكراهية الموت في سبيل الله بما صدروه لهم من حضارة زائفة أضعفت تمسك الكثيرين منهم بدينهم، فضعفت في نفوسهم الحمية الإسلامية.

رابعاً: العمل على تقطيع أواصر الصلة بين المسلمين، ليمزقوا وحدتهم ويفرقوا شملهم. فقد استطاع الأعداء أن يجعلوا الأرض الإسلامية ساحة القتال ليُقضى على الأخضر واليابس فيها. كما جعلوا المسلمين هم مادة القتال تدور

رحى المعارك على رقابهم ويكْتوون بنارها، فيُقتل الرجال، وتيتم الأطفال، وترمل النساء. وليت ذلك في حروب تدور بين المسلمين وغير المسلمين وإنما الذي يأسى له القلب أن المسلم يقتل أخاه المسلم لغير سبب، وما ذلك إلا مكيدة نصبها لهم الأعداء ليقضوا عليهم قطراً بعد قطر وإقليماً بعد إقليم. أما آلة القتال فقد سيطروا عليها ووضعوا المسلمين تحت إرادتهم، إن شاؤوا أعطوهم، وإن شاؤوا منعوهم، فمُلئت خزائنهم بأموال المسلمين، أخذوا خيراتهم، وصدروا إليهم سمومهم، وما الأزمات الاقتصادية التي يعاني منها المجتمع الإسلامي إلا نتيجة لذلك. وقد كان لهذا الأسلوب الماكر الهدام وهو تقطيع أواصر الصلة بين المجتمع الإسلامي أكبر الأثر فيما وصل إليه حال المسلمين في هذه الأيام من التفرق والاختلاف، وحقيقة الأمر أنهم جميعاً يجب أن يكونوا أمة إسلامية، ليحيوا أعزاء لا يقبلوا الضيْم، أقوياء لا يرضوا بالذل، كرام النفوس، يرون الموت في سبيل الله هو الحياة الخالدة، فلا الكفر يحمي الإسلام والمسلمين، ولا هو حريص على رفع راية الدين، وإنما هدف الجميع إيقاع العداوة والبغضاء بين المسلمين؛ ليحكموا قبضتهم عليهم، ويسِّيروهم وفق أغراضهم وأهوائهم.

خامساً: يُظهرون خلاف ما يبطنون، فيمدون يدي الصداقة ليتغلغلوا بين صفوف المسلمين، وهي في الحقيقة محاولة منهم للقضاء على المسلمين. كموقف أمريكا في الخليج العربي تحت زعم حماية دول الخليج من خطر العراق، والحقيقة أن هدفها هو إحكام قبضتها على البلاد العربية، واستغلال خيراتها واستنزاف أموالها، والسيطرة على بترولها، وحماية إسرائيل. لذا فكلما هدأت نار الفتنة بين المسلمين أشعلتها من جديد، لتظل المنطقة ساخنة ونارها حامية، تحرق الأمة الإسلامية وتزيد من ضعفها وإخضاعها لسيطرة أعدائها، ويزداد الأعداء بسبب ذلك قوة وثراءً، حيث يُحكمون قبضتهم على الأرض، والشعب، وتُملأُ خزائنهم بأموال المسلمين.

وإذا كان العراق قد أعطاهم الحجة باحتلال الكويت سنة 1990ف الذي جعلوه ذريعة يحققون بها أهدافهم، فشعبه يكوى بنار لا رحمة فيها ولا شفقة

بسبب ذلك. وعلى الرغم من تحرير الكويت سنة 1991ف إلا أنهم لم يرفعوا أيديهم عن العراق والكويت معاً، ولا عن الأمة كلها.

سادساً: فرض الحصار على الدول الإسلامية والعربية بعد اتهامها بالإرهاب، وتقنين ذلك ـ أي الحصار ـ ليصبح عملاً مشروعاً وملزماً. وهذا من أخطر الأسلحة؛ لأنه الموت البطيء للأمة حيث يؤدي إلى تدمير اقتصادها، وانتشار الفقر وتفشي الأمراض فيها، وتظهر آثاره السيئة على الدولة المحاصرة على المدى القريب والبعيد، حيث تزداد تأخراً بسبب حرمانها من كل أسباب التقدم الحضاري في شتى مناحي الحياة. وليت هذا ـ أي الحصار ـ مبني على الحق والعدل، وإنما الغرض منه القضاء على الإسلام والمسلمين بالدرجة الأولى. فالذي يلتزم بدينه إرهابي، والذي يملك سلاحاً يدافع به عن نفسه إرهابي، والذي لا يخضع لسلطان الكافرين إرهابي، والذي يدافع عن حقه أو وطنه إرهابي. وغير ذلك من الافتراءات التي يصفون المسلمين بها ويلبسونها ثوب الإرهاب.

سابعاً: وصف المسلمين بالإرهاب: وخلاصة القول في هذه المسألة ما يلي:

1 ـ يأمر الإسلام أبناءه باتباع الحق والعدل، سواء أكان ذلك في معاملاتهم بعضهم مع بعض، أم مع غيرهم، فالمسلمون إخوة، والناس سواسية كأسنان المشط، لا تفاضل بينهم إلا بالتقوى. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[16] وقال تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[17] وقال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[18].

وقال ﷺ مخاطباً قريشاً يوم فتح مكة: «. . . **يا معشر قريش، إن الله قد**

---

(16) سورة الحجرات، الآية: 10.

(17) سورة الممتحنة، الآية: 8.

(18) سورة المائدة، الآية: 8.

أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء، الناس من آدم، وآدم من تراب. . .»[19].

وشريعة الإسلام تهدف إلى تحقيق المصلحة العامة والخاصة لبني الإنسان جميعاً، وعلى رأسها الأمن والأمان، وهما مصدر سعادة بني الإنسان فحرَّمت الاعتداء على الناس في أنفسهم، وأموالهم، وأعراضهم، وسائر حقوقهم؛ لأن هذا يدخل الغبن على المعتدى عليه، ويؤدي إلى قطع أواصر الصلة بين الناس، فينتفي الأمن والسلام، ويحيا الجميع حياة غير هانئة.

ومع ثبات هذه الحقيقة فإن أعداء الإسلام يتهمون المسلمين بالإرهابيين، وينسبون إليهم كل عمل لا يقره شرع ولا قانون، ويُحلُّون لأنفسهم فعل كل شيء ويعتبرونه عملاً مشروعاً ولو كان ما يقومون به اعتداء على حقوق المسلمين، ويُحرِّمون على المسلمين فعل أي شيء يحقق مصلحة للمسلمين ويخالف هوى الكافرين، ويعتبرونه عملاً إرهابياً غير مشروع ولو كان ما يقوم به المسلمون هو الدفاع عن حقوقهم ورد اعتداءات الكافرين عليهم.

وحالة التردي والضعف التي يعيشها المسلمون هذه الأيام هي التي ساعدت على فرض هيمنة أعدائهم عليهم واتهامهم بالإرهابيين، وكأن الإسلام دين يربي أبناءه على الإرهاب.

وموقف الكافرين هذا تمهيد لشن حرب على الإسلام والمسلمين لاستئصالهم من الوجود وإحكام القبضة عليهم بدعوى الإرهاب، وكأن غير المسلمين ملائكيون يستحقون البقاء، والمسلمون شياطين يستحقون الفناء.

وقولي هذا لا يعني أن المسلمين ملائكيون معصومون من الخطأ، فهم بشر يصيبون ويخطئون، وقد تقع أعمال عنف من بعضهم، ولكن من الإنصاف أن يُنسب الفعل إلى فاعله ولا يُعَمَّمَ على كل المسلمين ويصبح الإرهاب صفة ملازمة لهم دون غيرهم.

---

(19) السيرة النبوية: ابن هشام. جـ 5. ص73. ط: دار الجيل. الطبعة الأولى.

2 ـ **مفهوم الإرهاب. الإرهاب هو**: إدخال الرعب في قلوب الناس بترويع الآمنين والاعتداء على المسالمين بغير حق.

والإرهاب يكون من الفرد، والجماعة، والدولة، فالعبرة بالفعل لا بمن وقع منه الفعل.

والعمل المشروع لا يكون عدواناً، ولا يسمى إرهاباً؛ لأن القائم به على حق. والحق الذي يجعل العمل مشروعاً هو ما يقره الشرع، والقانون، والعرف، والعقل السليم. فالمرجع الذي يحتكم إليه الناس ويجعلونه قانوناً ملزماً لهم هو الذي يقرر ما إذا كان العمل مشروعاً، أم لا.

والمرجعية: التي يحتكم إليها الناس في تقرير مشروعية العمل من عدمه يشترط فيها العدل والنزاهة وفق مقاييس تزن بميزان العدالة بين بني الإنسان عامة.

أما إذا كانت الأمور توزن بميزان المصلحة الخاصة، فإن العدل يتفاوت بين الناس. فما يعتبر عدلاً في نظر واحد، قد يعتبر ظلماً في نظر آخر، لاختلاف ميزان العدالة في نظر الناس. فيصبح الحق في نظر كل واحد ما صادف هوىً في نفسه ويحقق له منفعة ولو على حساب غيره. وبذلك يُضْفي كل واحد الشرعية على ما يقوم به من اعتداء على حقوق غيره، ويصف نفسه بالنزاهة، ويتهم غيره بالإرهاب، ويعطي لنفسه الحق في الاعتداء على غيره، ويسلب غيره حقه في دفع العدوان عن نفسه.

3 ـ **القتل والترويع بغير حق لا يقره الإسلام**. الحق الذي لامراء فيه أن الإسلام يمقت الإرهاب ولا يقره بحال من الأحوال، والمسلمون المخلصون الفاهمون لشرع الله الملتزمون به ليسوا إرهابيين؛ لأن الإرهاب ترويع للآمنين، ويؤدي إلى قتل النفس بغير حق. والإسلام صان النفس البشرية وحافظ عليها وحرَّم الاعتداء عليها بغير حقٍّ، مسلمةً كانت، أم غير مسلمة بل حرَّم على الإنسان أن يعتدي على نفسه ويعيث فيها فساداً، ومن أجل ذلك كان تشريع الحدود والقصاص في الإسلام.

فالنفس المؤمنة لا يحل قتلها إلا بحق مصداقاً لقول رسول الله ﷺ في

الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - عن النبي ﷺ قال: «**لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة**»[20].

وغير المسلم إن كان خاضعاً لأحكام الإسلام (أهل الذمة)، يحرم الاعتداء عليه بغير حق، ويقتص من المسلم إذا قتله. قال بذلك الحنفية[21] والشيعة الزيدية»[22] والشعبي والنخعي وغيرهم؛ لعدم اشتراط المماثلة بين القاتل والمقتول في القصاص عندهم.

- عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله ﷺ: «**من قتل نفساً معاهدة لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاماً «أخرجه البخاري**»[23].

أما إذا كان غير المسلمين غير خاضعين لسيادة الدولة الإسلامية، فإن كانوا معاهدين، وجب الوفاء لهم بعهدهم ما كانوا على العهد قائمين، ويحرم الغدر بهم وقتلهم والاعتداء عليهم، فإذا نقضوا عهدهم خفية وجب على ولي أمر المسلمين التثبت من ذلك. فإذا تيقن من نقضهم العهد نبذ إليهم عهدهم[24].

قال تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ

---

(20) مختصر صحيح البخاري: الزبيدي. جـ 2. ص496. حديث رقم: 2171. ط: الشركة الجزائرية.

(21) ينظر: اللُّباب في شرح الكتاب لعبد الغني الغنيمي: جـ3. ص 144 دار الكتاب العربي، ونيل الأوطار للشوكاني: جـ 7. ص153. ط: دار الجيل، والقصاص والديات في الفقه الإسلامي: أحمد الحصري. ص327.

(22) ينظر: الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية للعاملي: جـ 10. ص58/ 59/ والنهاية في مجرد الفقه والفتاوي لعلي الطوسي: ص749. ط: دار الكتاب الطبعة الثانية.

(23) صحيح البخاري بحاشية السندي: جـ 4. ص194.

(24) ينظر: شرح فتح القدير للكمال بن الهمام: جـ 4. ص275. ط: مصطفى البابي الحلبي، والهداية المرغناني: جـ 2. ص139. بهامش شرح فتح القدير. ط: مصطفى البابي الحلبي ومنح الجليل شرح مختصر خليل للشيخ عليش: جـ 1. ص756، والمهذب للشيرازي: جـ 2. ص263. ط: مصطفى البابي الحلبي، والأحكام السلطانية للماوردي: ص51. ط: مصطفى البابي الحلبي، والمغني لابن قدامة: جـ 10. ص18، 19. ط: مطبعة الفجالة.

﴿ٱلْخَآئِنِينَ﴾[25]. وقال تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[26].

وإن كانوا مسالمين لا يُعتدى عليهم، وتجوز مسالمتهم، كما يجوز التعامل معهم في الأمور الدنيوية في غير تبعية ولا إذلال ولا إعطاء للدنية من الدين. قال بذلك محمد رشيد رضا[27] والطاهر بن عاشور[28] والمراغي[29] وعلي السايس[30] وغيرهم.

أما إذا كانوا محاربين وجب على المسلمين أن يحاربوهم، وهم ـ أي المسلمون ـ في هذه الحالة ليسوا إرهابيين؛ لأن هذا هو الجهاد الذي شرعه الله وأوجبه عليهم.

وخلاصة القول أن الكفر ليس هو علة القتال، وإنما محاربة أهل الكفر للمسلمين، أو المظاهرة على محاربتهم هي العلة؛ لأن السلم هو الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم. قال بذلك: الحنفية[31] والمالكية[32] وغيرهم من العلماء.

ولم يكتف الإسلام بتحريم الاعتداء على النفس بل حرم على المؤمن أن يُرَوِّع أخاه المؤمن. أخرج أبو داود في سننه عن عبد الرحمن بن أبي ليلى أن النبي ﷺ قال: «**لا يحل لمسلم أن يروع مسلماً**»[33].

4 ـ **الدفاع عن النفس ليس إرهاباً**. دفاع المؤمن عن نفسه، أو ماله، أو

---

(25) سورة: الأنفال، الآية: 58.

(26) سورة: التوبة، الآية: 4.

(27) ينظر: تفسير المنار: محمد رشيد رضا. جـ 3. ص277 ـ 282. ط: دار المعرفة الطبعة الثانية.

(28) ينظر: التحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور. المجلد الثالث. الجزء الثالث. ص215 ـ 220. ط: الدار التونسية للنشر والتوزيع.

(29) ينظر: تفسير المراغي: جـ 1. ص136، 137. ط: دار الفكر. الطبعة الثالثة.

(30) ينظر: تفسير آيات الأحكام: محمد علي السايس. جـ 2. ص5 ـ 8. ط: محمد علي صبيح.

(31) ينظر: شرح فتح القدير للكمال بن الهمام. جـ 5. ص452، 453.

(32) ينظر: الشرح الصغير للدردير بهامش بلغة السالك: جـ 1. ص356. ط: دار المعرفة.

(33) سنن أبي داود: جـ 4. ص301. ط: دار الفكر.

عرضه، وغير ذلك لا يعتبر إرهاباً، وإنما هو عمل مشروع يثاب عليه، وتسقط عنه المسؤولية الجنائية؛ لأنه يعتبر في حالة دفاع شرعي، فإذا قتل المعتَدَى عليه المعتدي لا يقتص منه، وإذا قُتل المعتدى عليه كان شهيداً، شريطة أن يكون في حالة دفاع شرعي، وأن يكون الاعتداء عليه واقعاً بالفعل، وأن يدفع بالأخف فالأخف[34]، وغير ذلك من الشروط التي اشترطها الفقهاء في دفع الصائل.

ويستدل على ذلك بما يلي:

من القرآن: قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[35].

من السنة: أخرج أحمد ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل فقال: يا رسول الله، أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: «**فلا تعطِهِ مالك**»؛ قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: **قاتله**»، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: «**فأنت شهيد**» قال: أرأيت إن قتلتُه؟ قال: «**هو في النار**»[36]. وأخرج أحمد عن سعيد بن زيد: أن رسول الله ﷺ قال: «**من قُتِلَ دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قُتِلَ دون دينه فهو شهيد، ومن قُتِلَ دون أهله فهو شهيد**».

5 ـ **الجهاد في سبيل الله ليس إرهاباً**. جهاد المؤمن دفاعاً عن الدين والوطن، وإعلاءً لكلمة الله لا يعتبر إرهاباً، بل هو جهاد مشروع، يثاب فاعله في الدنيا بالنصر وعلو الشأن، وفي الآخرة بالشهادة وعلو المنزلة، شريطة أن يوجد ما يوجب الجهاد، كاعتداء الكفار على المسلمين، أو مظاهرتهم على محاربتهم ـ أي مساعدتهم لمن هم في حالة حرب مع المسلمين ـ كما يشترط في المجاهد المسلم أن يخلص نيته في الجهاد لله، وأن يتجرد من الأهواء

---

(34) ينظر؛ العقوبات الشرعية: وهبة الزحيلي. ص208، 209. ط: كلية الدعوة الإسلامية.

(35) سورة: البقرة، الآية: 194.

(36) صحيح مسلم بشرح النووي: جـ 1. ص821. حديث رقم: 353. ط: الغد العربي. الطبعة الأولى.

والأغراض الشخصية، وأن يتخلق بالفضيلة، وأن يتجنب التشفي والانتقام، وأن يجعل جهاده في سبيل الله[37]، ومما يستدل به على ذلك ما يلي:

أخرج البخاري في صحيحه، عن أبي موسى الأشعري أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل للذِّكر، والرجل يقاتل ليُرى مكانُه، فمن في سبيل الله، قال عليه الصلاة والسلام: «**من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله**»[38]. وأخرج النسائي، عن أبي أمامة الباهلي، قال: جاء رجل فقال: يا رسول الله أرأيت رجلاً غزا يلتمس الأجر والذكر ماله؟ قال: «لا شيء»، ثم قال رسول الله ﷺ: «**إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصاً لله وابتُغِيَ به وجهه**»[39].

ويجب أن نفرق بين من يقاتل لإرهاب الناس وإخضاعهم لهواه وسلطانه، وسلبهم حقوقهم وإرادتهم، وبين من يجاهد دفاعاً عن نفسه، أو ماله، أو وطنه، أو عرضه، أو دينه. وبعبارة أخرى يجب أن نفرق بين من كان قتاله غير مشروع، وبين من كان في حالة جهاد مشروع. فمن كان قتاله غير مشروع، فهو الإرهابي؛ لأنه هو الذي يروع الآمنين ويظلمهم ويسلبهم حقوقهم بغير حق، أما من كان جهاده مشروعاً فهو ليس إرهابياً؛ لأنه في حالة دفاع مشروع لدفع الظلم ورد الاعتداء. وفرق بين قتال يفرض الظلم، وبين قتال يدفع الظلم، والمؤمن الصادق في إيمانه لا يظلم، ولا يفرض الظلم على الناس بالقهر، بل يعدل ويدفع الظلم بالقوة؛ لأن الجهاد المشروع هو ما كان لله، وفي سبيله.

6 ـ **الجهاد في الإسلام يقوم على العدل والفضيلة لا على الظلم والإرهاب:** شرع الجهاد في الإسلام لتحقيق العدل والأمان، والسلم والسلام، لبني الإنسان عامة، وللمسلمين خاصة. ولم يشرع لمجرد سفك الدماء،

(37) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن للطبري: جـ 2. ص34. دار المعارف، وتفسير المنار: محمد رشيد رضا.

(38) صحيح البخاري: جـ 4. ص24، 25. باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا.

(39) سنن النسائي: جـ 6. ط: دار الفكر.

واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان، وإذلاله والتحكم فيه، لذا فالمسلمون لا يلجؤون إلى الجهاد إلا إذا اضطروا إليه، وتعيَّن وسيلة وحيدة لدفع العدوان.

وقد أمر الإسلام المجاهدين بالعدل، والتخلق بالفضيلة، ونهاهم عن التشفي والانتقام، والإسراف في القتل، وقتل من لا يقاتل، وإتلاف الحيوانات، وقطع الأشجار والثمار، وتخريب العمران.

كما حرم السلب والنهب، وانتهاك الأعراض، وحرمة الإنسان حياً كان أو ميتاً، فأمر بدفن القتلى من الأعداء، وحسن معاملة الأسرى، وحرم الإجهاز على الجرحى.

كما رغب في السلم إذا جنح إليه الأعداء، حقناً لدماء بني الإنسان عامة، والمسلمين خاصة.

وإذا كان المسلمون يجاهدون لنشر الحق والعدل بين الناس، فإن غير المسلمين يقاتلون ظلماً وعدواناً لتوسيع ملكهم، وتثبيت سلطانهم، واستعبادهم الإنسان وتسخيره لخدمة أغراضهم وأهدافهم. وإذا كان المسلمون يتخلقون بالفضيلة في جهادهم، فإن غير المسلمين يسفكون الدماء، ويسلبون الأموال، وينتهكون الأعراض، وحرمة الإنسان، ويستحِلُّون لأنفسهم كل ما يشبع رغباتهم، ويحقق لهم أهدافهم. وإذا كان المسلمون لا يسرفون في القتل، فإن غير المسلمين يقيمون المذابح التي تراق فيها الدماء، ويمثلون بجثث القتلى، ويقومون بالقتل الجماعي للأطفال والنساء، وغيرهم من الأبرياء لإدخال الرعب في قلوب الناس، ويهلكون الحرث والنسل، ويسعون في الأرض فساداً.

وبعد هذه المقابلة بين الحرب في الإسلام، والحرب عند غير المسلمين. نقول: فمن الإرهابيون إذاً؟ من كان شعارهم في جهادهم العدل والفضيلة واحترام آدمية الإنسان، أم من كان شعارهم القوة وقهر الشعوب وإذلال الإنسان. من كان جهادهم لنشر العدل ودفع الظلم، أم من كان حربهم لفرض الظلم وتثبيت العدوان؟ من كان جهادهم لرفع راية الإسلام وحماية المسلمين، أم من كان قتالهم للقضاء على الإسلام والمسلمين.

هذا قليل من كثير، فالعداوات التي يوجهها أعداء الإسلام للمسلمين

بصفة عامة، وفي هذه الأيام بصفة خاصة كثيرة. وذكرها بالتفصيل يحتاج إلى مؤلفات.

والغرض الذي أقصده وأجتهد في تركيز الأضواء عليه هو بيان أن ما أخبر به النبي ﷺ في الحديث الذي نحن بصدد دراسته قد وقع بالأمة بسبب ضعف الحمية الإيمانية في نفوس أبنائها، ولا مخرج لها إلا بالتمسك بالكتاب، والسنة، والسير على هدي رسول الله ﷺ، فانظر ماذا حل بالأمة العربية في العقد العاشر من القرن العشرين، فقد فرض الحصار على بعضها، كما صنفت دول أخرى، ومنظمات ضمن الإرهاب، تمهيداً لتقنين فرض الحصار الكامل عليها.

أما إسرائيل، فعلى الرغم من احتلالها لدولة فلسطين، وتشريد شعبها، وإقامة المذابح والقتل الجماعي، واحتلالها جنوب لبنان، واعتداءاتها الوحشية المتكررة عليه، وقتل أبنائه العزل من السلاح، مثل ما وقع في مذبحة (قانا) سنة 1996ف، وامتلاكها الأسلحة الفتاكة بأنواعها المختلفة، أقول: على الرغم من هذا كله لا توصف بالإرهاب، وتُقدم لها المساعدات، التي تمكنها من واصلة اعتداءاتها على العرب، والتفوق عليهم في السلاح، وكل ما تقوم به يعتبر عملاً مشروعاً، ومن يقاوم احتلالها، ويرد اعتداءاتها يعتبر إرهابياً.

لا سبيل للكافرين على المؤمنين

دل قوله ﷺ (يوشك الأمم أن تداعى عليكم. . . .) على أن الأمم تتداعي على المسلمين، وسيكون لهم الغلبة عليهم حيث إن المسلمين يكونون غثاءً كغثاء السيل، ويضعفون عن مواجهة أعدائهم، وهذا في ظاهره يعني استعلاء الكافرين على المسلمين؛ لأن الغلبة ستكون لهم عليهم، وهذا يتنافى مع قول الله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، فقد أبانت هذه الآية أن الاستعلاء والغلبة يكونان دائماً للمؤمنين على الكافرين.

ولدفع هذا التعارض نقول: إن القرآن الكريم، والحديث النبوي يؤيد بعضه بعضاً، فالآية القرآنية قد أبانت أن الله لن يجعل للكافرين على المؤمنين

سبيلاً، ما كان المؤمنون ملتزمين بشرع الله، مطبقين له، عند ذلك تكون الغلبة والسيادة لهم، لذا فقد وصفهم الله بالمؤمنين، ولم يصفهم بالمسلمين في قوله تعالى ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، ولم يقل، ولن يجعل الله للكافرين على المسلمين سبيلاً. وهذا يعني أنهم ما كانوا مؤمنين حقاً، فالسبيل لهم على الكافرين، أما إذا ضعف إيمانهم وكانوا مسلمين منتسبين للإسلام، غير مؤمنين صادقين في إيمانهم، وبعدوا عن شريعة ربهم، فالسبيل للكافرين عليهم. وهذا ما أبانه النبي في قوله ﷺ: «**يوشك الأمم أن تتداعى عليكم. . . .**» فقد شخص الداء قبل وقوعه، وصرف الدواء؛ لتأخذ الأمة بأسباب الوقاية، فتتمسك بدينها لتكون الغلبة لها، وبذلك تكون السنة مبينة للقرآن الكريم، فالقرآن قد أبان أن السبيل يكون للمؤمنين على الكافرين ما كانوا مؤمنين، والسنة قد أبانت أنَّ الأمة إذا ضعف إيمانها تداعت الأمم عليها، وكان السبيل للكافرين.

وها أنا أضع بين يدي القارىء الكريم خلاصة ما قاله بعض المفسرين في تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾، بعد أن وضعت بين يديه الدراسة التحليلية لقول رسول الله ﷺ: «**يوشك الأمم أن تداعى عليكم. . .**» لتكتمل لديه المعرفة وليكون على علم تام، ويقين مطلق بأنه لا تعارض بين الكتاب والسنة، ولا بينهما وبين الواقع المعاش للأمة الإسلامية، فالسنة مبينة للقرآن والقرآن مؤيد للسنة، والواقع المعاش للأمة الإسلامية دليل واقعي، وترجمة فعلية على صدق ما أخبر به القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة. وهذا كله إن دل على شيء، فإنما يدل على صدق رسول الله ﷺ، وأن القرآن كلام الله وصدق الله إذ يقول: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[40].

وخلاصة ما جاء في تفسير هذه الآية ما يلي:

1 ـ لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً، أي حجة، يوم القيامة،

---

(40) سورة: النجم، الآية: 4.

وعليه فالآية خاصة بالآخرة، بدلالة قوله تعالى في صدر هذه الآية: ﴿فَٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ﴾.

2 ـ الآية عامة. وعليه فالمعنى، ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين حجة في الآخرة ولا سبيلاً في الدنيا يستأصلون به دولة المؤمنين، وإن حقق الكفار انتصاراً في جولة من الجولات، فالنصر دائماً لله وللمؤمنين.

3 ـ لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً، إلا إذا تواصوا بالباطل، وتناهوا عن المعروف، وقاتل بعضهم بعضاً وسبا بعضهم بعضاً، وهذا هو ما حل بالمسلمين في هذه الأيام.

4 ـ لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً، وما تفوق الكافرون على المؤمنين، إلا لأنهم أخذوا بالأسباب، فصاروا أعلم بسنن الله الكونية، وقصر المسلمون في ذلك.

5 ـ نصر الله للمؤمنين، إنما يكون بنصرهم دينه، وتمسكهم به، وليس لمجرد انتمائهم للإسلام، مع عدم السير على منهجه وتركهم الأخذ بالأسباب. وما حققه الكافرون من انتصارات على المسلمين إنما هو راجع لأخذهم بأسباب النصر الظاهرة، لا لمجرد أنهم كفار؛ لأن نصر الله لا يكون إلا للمؤمنين ما كانوا أهلاً لنصره، فالله ناصر دينه، وينصر بدينه من آمن به، وصَدَق في إيمانه، وسار على منهجه.

6 ـ إذا كان واقع المسلمين في هذه الأيام يعتبر ترجمة عملية ودليلاً صادقاً على صدق رسول الله ﷺ فيما أخبر به منذ أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان في حديث «يوشك الأمم أن تداعى عليكم. . .» فإن قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ يعتبر بمنزلة الإخبار من الله على صدق ما أخبر به النبي ﷺ، فكل من الآية والحديث يصدِّق بعضه بعضاً. فالآية قد أفادت أنه لا سبيل للكافرين على المؤمنين ما كانوا مؤمنين صادقين في إيمانهم، آخذين بأسباب نصرهم، وإنما يكون للكافرين على المؤمنين سبيل، إذا أعرض المؤمنون عن دينهم، وقصروا في الأخذ بأسباب نصرهم، والواقع الفعلي للأمة الإسلامية، يخبر أنها قد أعرضت عن شرع ربها، وقصرت في الأخذ بأسباب

نصرها، فحق عليها ما أخبر به النبي ﷺ في قوله: «**يوشك الأمم أن تداعى عليكم....**» فتداعت عليها الأمم، وقسمتها حسب أهوائها، وجعلتها لقمة سائغة بين أيديها، وقذف الله الرعب في قلوب المؤمنين، ونزع المهابة من قلوب الكافرين، وبذلك تحقق في المسلمين ما أخبر به الكتاب والسنة.

7 ـ نصر الله للمؤمنين، لا يكون لمجرد انتمائهم للإسلام، دون الأخذ بكل الأسباب التي تجعلهم أهلاً لتحقيق نصر الله على أيديهم، وإنما يكون للمؤمنين الصادقين، فالله ينصر دينه بالقلة المؤمنة، لا بالزبد الذي يذهب جفاءً، ولا بالهشيم الذي تذروه الرياح.

8 ـ في الآية وعد من الله لعباده المؤمنين، بأنه لن يجعل للكافرين عليهم سبيلاً، وهذا يعني أنه ناصرهم ما كانوا مؤمنين؛ لأن وعد الله حقيقة ثابتة، وأمر قطعي لا شك في تحقيقه في كل زمان ومكان، فنصر الله عام لجميع المسلمين على مر العصور والأزمان. فإذا دارت الدائرة عليهم وحقق الأعداء انتصاراً في جولة من الجولات، فإن ذلك لا يعني أن الله مخلف وعده، وإنما ذلك راجع إلى ما حل بالمسلمين من ضعف في الدين، وتقصير في الأخذ بالأسباب التي تجعلهم أهلاً لنصر الله لهم، ويوم أن يعودوا إلى دينهم، ويأخذوا بأسباب نصرهم يتحقق فيهم وعد الله ونصره المشروط بقوله: ﴿إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرۡكُمۡ وَيُثَبِّتۡ أَقۡدَامَكُمۡ﴾[41].

سألت ربي أن لا يهلك أمتي

عن ثوبان، قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الله زَوَى ليَ الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها، وإنَّ أمتي سيبلُغُ مُلكها مَا زُوِيَ لي منها، وأُعطيت الكنزين الأحمَرَ والأبيض، وإني سألت ربي لأُمتي أن لا يُهلكها بسنة عامَّةٍ، وأن لا يسلط**

(41) سورة محمد الآية: 7 ـ وللوقوف على نص ما قاله المفسرون ينظر: أحكام القرآن للقرطبي: جـ 5. ص419، 420. ط: دار إحياء التراث العربي، وتفسير الطبري: جـ 4. الجزء الخامس. ص213 ـ 214. ط: دار المعرفة، وتفسير المنار: محمد رشيد رضا. جـ 5. ص465 ـ 467. ط: دار المعرفة، والتحرير والتنوير للطّاهر بن عاشور: جـ 4. ص238. ط: الدار التونسية، وتفسير ابن كثير: جـ2. ص416 ـ 417. ط: دار الأندلس.

عليهم عدّواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضَتَهُم، وإن رَبِّي قال: يا محمد إني إذا قضيتُ قضاء فإنه لا يرد، وإني أعطيتك لأمتك أن لا أهلكهم بسنة عامة، وأن لا أسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم، يستبيح بيضتهم، ولو اجتمع عليهم من بأقطارها ـ أو قال من بين أقطارها ـ حتى يكون بعضهم يهلك بعضاً ويسبي بعضهم بعضاً»، أخرجه أبو داود والترمذي وأحمد وابن ماجه وابن حبان ومسلم واللفظ له[42]. عن عامر بن سعيد، عن أبيه، أن رسول الله ﷺ أقبل ذات يوم من العالية. حتى إذا مر بمسجد بني معاوية دخل فركع فيه ركعتين، وصلينا معه ودعا ربه طويلاً. ثم انصرف إلينا. فقال ﷺ: **«سألت ربي ثلاثاً، فأعطاني ثنتين ومنعني واحدة، سألت ربي أن لا يهلك أمتي بالسنة، فأعطانيها وسألته أن لا يهلك أمتي بالغرق فأعطانيها، وسألته أن لا يجعل بأسهم بينهم فمنعنيها «أخرجه مسلم**[43].

وخلاصة القول في مدلول هذين الحديثين ما يلي:

أولاً: الحديثان يحملان البشارة والتحذير معاً وبيان ذلك ما يلي:

1 ـ البشارة بأن الإسلام سينتشر، ويعم نوره أرجاء الدنيا، وأن ملك المسلمين سيعم المشرق والمغرب، وأن أمة الإسلام لن تهلك على يد عدوها، ولن يهلكها الله بالغرق، ولا بالخسف، ولا بالريح، ولا بعذاب يأتيها من فوقها أو من تحتها، كما وقع للأمم السابقة، فقد أهلك الله من كفر بنبي الله نوح بالطوفان، وأهلك ثموداً بالطاغية، وأهلك عاداً بريح صرصر عاتية، ودمر الأرض بقوم لوط، أما أمة الإسلام فقد استجاب الله لسؤال رسوله ﷺ السابق ذكره **«وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكهم بسنة عامة»** فاستجاب الله لرسوله ﷺ، كما جاء في الحديث **«وإنّ ربي قال: يا محمد: إني إذا قضيت قضاءً فإنه لا يرد، وإني أعطيتك لأمتك أن لا أهلكهم بسنةٍ عامة وأن لا أسلط**

---

(42) صحيح مسلم بشرح النووي: جـ 8. ص305. حديث رقم 7118. كتاب الفتن وأشراط الساعة باب هلاك الأمة بعضها بعض. ط: دار الغد العربي. الطبعة الأولى.

(43) المرجع السابق ص306. حديث رقم 7120.

عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم، ولو اجتمع عليهم من بأقطارها».

أما انتشار الإسلام واتساع مُلك المسلمين فيفهم من قول النبي ﷺ: «**إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها وأن أمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها وأعطيت الكنزين الأحمر والأبيض**» فالرسول ﷺ أخبر بأنه رأى مشارق الأرض ومغاربها، وأن ملك أمته سيبلغ ما رأى، وهذا يعني أن ملك المسلمين سيمتد شرقاً وغرباً. والمراد بالكنزين الشام والعراق، وفي هذا دلالة على المد الإسلامي، وسيطرة المسلمين على زمام الحكم في البلاد وسقوط إمبراطورتي الفرس والروم. وإذا أريد بالكنزين الذهب والفضة فهذا يدل على أن بلاد الإسلام بلاد خير وبركة، وقد وقع ما أخبر به النبي ﷺ، فامتد الإسلام، وعم نوره، وتمت الفتوحات، واتسع ملك الدولة الإسلامية، وخضع الجميع لسلطانها، وأيضاً فبلاد الإسلام بلاد خير وبركه، فيها الأنهار، وتسقط عليها الأمطار، وفيها الكنوز الدفينة، وغير ذلك، فوسائل الحياة جميعها موجودة بأرض الإسلام إذا أحسن المسلمون استغلالها، وأخذوا بالأسباب، ارتفع مستواهم الاقتصادي، وكان ما عداهم تُبعاً لهم، أما إذا قصروا في الأخذ بالأسباب، فإن خيرات بلادهم ستؤول إلى أعدائهم، ويصبح المسلمون تَبعاً لهم.

2 ـ **التحذير**: في الحديثين السابق ذكرهما تحذير للمؤمنين من وقوع الفرقة بينهم، ومقاتلة بعضهم بعضاً، وأسر بعضهم بعضاً وأن يكون بأسهم بينهم شديداً؛ لأن هذا يؤدي إلى هلاكهم، وهذا يفهم من قول الله عز وجل لرسوله الكريم ﷺ في الحديث السابق ذكره (**حتى يكون بعضهم يهلك بعضاً ويسبى بعضهم بعضاً**) وفي هذا دلالة على أنه ستقع فتن بين المسلمين، تمزق وحدتهم، وتقسمهم فرقاً وأحزاباً، وأنهم سيتقاتلون فيما بينهم، ويكون بأسهم بينهم شديداً، وذلك ليس قاصراً على زمان دون زمان، ولا على قوم دون آخرين، وإنما يكون إذا ضعف الإيمان، وضعفت الحمية الإسلامية، وأعرض المسلمون عن شرع الله، فالداء منهم والدواء عندهم، داؤهم الإعراض عن شرع

الله، ودواؤهم الالتزام بشرع الله، وتطبيقه سلوكاً ومنهجاً، وواقع المسلمين في هذه الأيام أصدق برهان على ما أخبر به النبي ﷺ في الحديثين السابق ذكرهما، فقد أصبح الإسلام شعاراً يرفع، وليس منهجاً وسلوكاً، وتقاتلوا فيما بينهم، وأصبحوا أشداء على أنفسهم، رحماء بأعدائهم، وهذه حالة مَرَضية لا علاج لها إلا بالعودة إلى الإسلام عقيدة ومنهجاً وسلوكاً.

ثانياً: أمة الإسلام: هي خاتمة الأمم التي بعث الله إليها رسله، فالرسول محمداً ﷺ، خاتم الرسل ورسالته خاتمة الرسالات السماوية، وأمته باقية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها لأن الله سبحانه وتعالى تكفل بحفظ القرآن، بدلالة قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[44]، وحفظ القرآن يستلزم حفظ السنة، لأنها المبينة للقرآن، وحفظ المبيَّن، وهو القرآن، يستلزم حفظ المبيِّن، وهي السنة، وحفظ الكتاب والسنة يعين حفظ الله للدين الإسلامي، وحفظ الله لدينه يستلزم حفظ الله للأمة الإسلامية، لأن بقاء الدين يستلزم وجود من يؤمن به، فقد سأل النبي ﷺ ربه في الحديث السابق ذكره أن لا يهلك أمته بالسنة، وأن لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم، فيهلكهم فاستجاب الله لدعوة نبيه ﷺ، وفي هذا دلالة على بقاء الأمة الإسلامية وحفظ الله لها من التدمير والهلاك.

ثالثاً: عِزُّ أمة الإسلام ومجدها وحريتها، إنما تكون بتطبيقها لشرع ربها، وأخذها بالأسباب التي تجعلها أهلاً لنصر الله لها، حيث إن الله قد تكفل بنصرة من يؤمن به، وينصر دينه.

أما إذا قصرت الأمة في الأخذ بأسباب نصر الله لها، وتركت السير على منهج رسولها، فإن الله يكلها إلى نفسها، وينزع المهابة من صدور أعدائها، فتضعف عن مواجهته فتدور الدائرة عليها، لأنها ليست أهلاً لنصر الله لها، وعودة الدائرة على الأمة الإسلامية لا يعني هلاكها؛ لأن ذلك ليس إلا نتيجة الضعف الذي حل بها، بسبب بعدها عن شرع ربها، فإذا عادت إلى ربها وقوي

(44) سورة الحجر، الآية: 9.

إيمانها، وطبقت شريعة رسولها، وأخذت بالأسباب التي تجعلها أهلاً لنصر الله لها، ونصرها الله على أعدائها.

رابعاً: ما وقع من قتال وقتل وأسر، بين أبناء الأمة الإسلامية على مر العصور والأزمان، إنما هو دليل صادق، على صدق رسول الله ﷺ، فيما أخبر به في الحديثين السابق ذكرهما، فقد ورد فيهما ما يفيد أنه سيقع بين المسلمين اختلافات تؤدي إلى أن يعادي بعضهم بعضاً ويقتل بعضهم بعضاً ويأسر بعضهم بعضاً، وأن هذا قد يؤدي إلى هلاك الأمة ليكون ذلك زجراً للمسلمين فلا يقدموا على القتال والتدمير والأسر فيما بينهم، وبما أنه قد سبق في علم الله أن هذا سيقع - أي مقاتلة المسلم المسلم - فقد أبان في قرآنه الحكم الذي ينبغي أن يكون، وهو المصالحة بين المتقاتلين، فإن بغت إحدى الطائفتين على الأخرى وجبت مقاتلة الفئة الباغية، حتى تكف عن بغيها درءاً لشرها وكفاً لبغيها، أما إذا قصرت الأمة في ذلك - أي الصلح بين المتقاتلين ومقاتلة الفئة الباغية، - وانقسمت على نفسها، ووسعت دائرة الخلاف بينها، وناصرت المقاتلين، فإنها بذلك تكون قد خالفت أمر الله، وينطبق عليها ما جاء في الحديثين السابق ذكرهما فيقتل بعضهم بعضاً ويأسر بعضهم بعضاً.

خامساً: رحمة النبي ﷺ بأمته، حيث دعا ربه ألا يهلكها، وألا يسلط عليها عدواً يكون هلاكها على يديه. وفي الحديثين دلالة على علو منزلة النبي ﷺ عند ربه، وفضل أمته، حيث استجاب الله لدعوة نبيه وحفظ أمته من الهلاك والدمار.

معية الله للمؤمنين

أرسل الله لعباده رسلاً مبشرين ومنذرين، حملوا مشعل الهداية والنور، وأضاءوا للناس طريقهم إلى ما فيه صلاحهم في دنياهم، وفلاحهم في آخرتهم، فمن آمن بهم، والتزم بشرعهم، وسار على هديهم، وصدق في إيمانه، وأخذ بالأسباب التي يسرها الله له، عمه الله بفضله، وغمره برحمته، وتولى هدايته وإعانته والدفاع عنه ونصره في جميع ميادين حياته.

وولاية الله لعباده، تعني هدايتهم إلى الحق، وإلى ما فيه سعادتهم في

الدنيا والآخرة، وإعانتهم على فعل الخير، وتيسير أسباب الحصول عليه، ونصرتهم في جميع ميادين حياتهم، فيعمهم بالبركات، ويتولى الدفاع عنهم.
ولبيان ولاية الله للمؤمنين، نذكر على سبيل المثال، لا الحصر ما يلي:

معية الله لعباده في الميدان الاقتصادي

قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَـٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾(45).

بالنظر في الآية السابق ذكرها يتبين لنا أنه بالسعي والعمل يصل إلى المؤمنين ما قدر لهم من رزق في علم ربهم، وبالتقوى يضع الله البركة في أرزاقهم، ويضع القناعة والرضا في قلوبهم، وييسر لهم الأسباب ويمنع عنهم الموانع والآفات، وبذلك ترقى الأمة حضارياً، وتتقدم في جميع ميادين حياتها فلا تكون تبعاً لغيرها، وإنما تحقق لنفسها الاكتفاء الذاتي؛ الأمر الذي يجعلها تستقل اقتصادياً، ولا يكون لها ذلك إلا بصدق إيمانها وولائها لربها.

معية الله لعباده في الجانب العسكري

معية الله للمؤمنين في هذا الجانب، إنما تكون بإنزال السكينة في قلوبهم، والطمأنينة على نفوسهم، وقذف الرعب في قلوب أعدائهم.

قال تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلنَّـٰصِرِينَ * سَنُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ بِمَآ أَشْرَكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَـٰنًا ۖ﴾(46).

وقال تعالى: مصوراً معيته للمؤمنين في غزوة حنين ﴿ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا﴾(47).

وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَـٰنًا مَّعَ إِيمَـٰنِهِمْ ۗ وَلِلَّهِ جُنُودُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾(48).

---

(45) سورة الأعراف، الآية: 96.
(46) سورة آل عمران، الآية: 150، 151.
(47) سورة التوبة، الآية: 26.
(48) سورة الفتح، الآية: 4.

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾(49)

وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْ ۚ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾(50)

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾(51).

وقال تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾(52)

من الآيات السابق ذكرها يتبين لنا ما يلي:

1 ـ أن معية الله للمؤمنين في الميدان العسكري إنما تتحقق إذا كانوا أهلاً لنصر الله لهم وذلك يكون بصدق إيمانهم، ونصرتهم لدين ربهم، وسيرهم على منهجه، وتطبيقهم لشرعه، مع أخذهم بالأسباب التي يسرها الله لهم. عند ذلك تتحقق معية الله فينصرهم على أعدائهم بقذف الرعب في قلوبهم وإنزال السكينة والطمأنينة على نفوس المؤمنين، وإن قل عددهم وعتادهم؛ لأن نصر المؤمنين لا يكون بكثرة عددهم وعتادهم، وإنما يكون بنصر الله لهم. وهذه حقيقة ثابتة بالنص القرآني، وباقية إلى قيام الساعة لأنها ـ أي معية الله للمؤمنين ـ ليست قاصرة على زمان دون زمان، ولا على قوم دون آخرين، وإنما عامة لكل المؤمنين في كل زمان وفي أي مكان، باقية ما بقيت السماوات والأرض شريطة أن يكونوا أهلاً لنصر الله لهم.

2 ـ ولاية الله للمؤمنين، ونصرته لهم، ودفاعه عنهم، وغير ذلك مما ورد في الآيات السابق ذكرها عامة تشمل كل المؤمنين في كل زمان وفي أي مكان، ما كانوا مؤمنين ناصرين لدين ربهم، ولم يرد ما يخصص العموم الوارد في الآيات القرآنية، وبذلك تكون معية الله للمؤمنين عامة.

---

(49) سورة محمد، الآية: 7.

(50) سورة الأنفال، الآية: 10.

(51) سورة الحج، الآية: 38.

(52) سورة الروم، الآية: 47.

3 ـ قذف الرعب في قلوب الكافرين عام، يشمل كل كافر، ولم يرد ما يخصصه، وعلى هذا؛ فأي كافر في أي زمان وفي أي مكان، يعلن الحرب على المؤمنين يقذف الله الرعب في قلبه، فتضطرب نفسه ويهزم بمعية الله للمؤمنين.

4 ـ قد يتأخر نصر الله لعباده، ويشتد الكرب عليهم، وهذا لا يعني أن الله تخلى عن ولايته ونصرته لهم، وإنما قد يكون ذلك ابتلاءً وتمحيصاً، ليميز الخبيث من الطيب، وإعدادهم إعداداً يجعلهم أهلاً لحمل راية الإسلام، وتحقيق الغاية التي من أجلها استخلفهم الله في الأرض، فيعوِّدهم على الجلد والصبر، والأخذ بالأسباب، وتحمل المشاق، وعدم الميل إلى كل سهل لين رخي. وبسبب هذا التمحيص يظهر قوي الإيمان من ضعيفه، ويزداد المؤمن في الأجر، وعلو المنزلة عند ربه.

وقد يكون سبب الابتلاء راجعاً إلى خلل وقع في الصف الإسلامي، فيكون ذلك لأجل تربيتهم وإعلامهم، وتحذيرهم، وتنبيههم، بأن نصر الله لا يكون إلا لمن صدق إيمانهم، وخلصت، نياتهم، وصفت نفوسهم ليعودوا إلى صوابهم، ويرجعوا إلى ربهم، فإن فعلوا ذلك، كان النصر حليفهم، وتحققت معية الله لهم. وما وقع للمسلمين في غزوة أحد حين خالف الرماة أمر رسول الله ﷺ، وتركوا أماكنهم، ونزلوا لجمع الغنائم[53]، وكذلك ما وقع في غزوة حنين حين أعجبتهم كثرتهم[54]، فدارت الدائرة عليهم في الغزوتين، وخسروا جولة من جولات القتال، فلما رجعوا إلى صوابهم وعادوا إلى ربهم ثبَّت الله أقدامهم، وأنزل السكينة على نفوسهم، وحقق لهم النصر على أعدائهم، إلا دليلاً على ذلك.

معية الله لعباده في المجال السياسي

مما لا شك فيه أن الأمة إذا تقدمت حضارياً واستقلت اقتصادياً، وانتصرت عسكرياً، وتخلصت من ذل التبعية لأعدائها، وسايرت التقدم

(53) السيرة النبوية: لابن كثير، جـ3. ص: 49، 50.

(54) تفسير القرطبي: ص: 2939. ط: مطبعة الشعب بمصر، والكشاف للزمخشري: جـ2. ص: 182.

الحضاري وكانت لها قوة تدافع عنها، حققت انتصاراً في الميدان السياسي؛ لأنها تكون حرة في إرادتها مستقلة في ذاتها، يسمع لقولها، ويهابها أعداؤها، وكان لها العزة والسيادة والصدارة والريادة؛ لأن لها قوة وسلطة، يتعامل معها الجميع باحترام وتقدير، ويمد لها يد المسالمة. والأمة الإسلامية إنما تنتصر في جميع ميادين حياتها بمعية الله لها، والانتصار في الجانب السياسي لا يكون إلا بعد الانتصار في الجانب العسكري، والاقتصادي، ولا يكون للأمة ذلك إلا بمعية الله لها، وهذا يعني أن أمة وليها الله سيكون النصر حليفها وتتعامل مع الجميع من منطلق الإيمان وقوة المؤمن معاملة العزيز وليس معاملة الذليل؛ لأن الله كتب العزة للمؤمنين والمذلة للكافرين.

المنتسبون إلى الإسلام لا تتحقق لهم معية الله

بعد أن تكلمنا عن عباد الرحمن، وولاية الله لهم في جميع ميادين حياتهم، ننتقل إلى الحديث عن المنتسبين إلى الإسلام، وهم المسلمون بالتبعية لآبائهم ولوطنهم، لا يعرفون من الإسلام إلا اسمه، غير جادين في الالتزام بتعاليمه وشرائعه، يفصلون بين الدين والدنيا. أو بمعنى آخر بين العبادة والسلوك، تركوا ولاية الرحمن، واتخذوا الشيطان لهم ولياً، يعرضون عن طاعة ربهم، ويتبعون شيطانهم وأهواءهم، يحبون الحياة الدنيا وشهواتها وملذاتها، ويفضلونها على الآخرة، فهي ـ أي الدنيا ـ مأربهم وهدفهم وغايتهم، فهؤلاء من عبيد الله وليسوا من عباده. لا يزيدون الأمة إلا عدداً، ولا تحقق لهم معية الله. وفرق بين من يزيد أمته قوة، وبين من يزيد أمته عدداً، فالذي تزداد به الأمة قوة، هو حامي حماها، والمدافع عنها، والذي يزيدها عدداً لا يأتي منه الخير، ولا يتحقق النصر على يديه.

وأمة أبناؤها ينتسبون إلى الإسلام انتساباً وتزداد بهم عدداً، لا يتحقق لها نصر الله في جميع ميادين حياتها، وهي بكثرة عدد أبنائها غثاء كغثاء السيل، والله ينصر دينه بالقلة المؤمنة، لا بالزبد الذي يذهب جفاء ولا بالهشيم الذي تذروه الرياح، وبيان ذلك ما يلي:

1 ـ قال تعالى: ﴿وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ ۖ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا * أُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا﴾[55] وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[56].

من الآيتين السابق ذكرهما يتبين لنا أن من انسلخ من ولاية الله، واتخذ الشيطان له ولياً، حقَّتْ عليه المذلة والمهانة، وخسر دنياه وأخراه، لانغماسه في الملذات والشهوات.

وأمة هذا حال أبنائها، تكون أمة ضعيفة ذليلة مهانة تابعة لغيرها، لا ترقى حضارياً ولا اقتصادياً، ولا تحقق نصراً عسكرياً ولا سياسياً، لأنها تركت ولاية الله، وليست أهلاً لمعيته وعونه ونصره وهدايته.

2 ـ **في الميدان الاقتصادي**: ينزع الله البركة من أرزاق الأمة، ويجعل الجشع والطمع في نفوس أبنائها، فلا يكفي الرزق حاجتها، وتعيش عيشة الضنك والقلق والاضطراب، قال تعالى، بعد أن ذكر المؤمنين المتقين، وما يغمرهم به من بركات في قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾، وتحدث في المقابل عن الذين ينشغلون بالنعمة عن المنعم، ولا يتقون ربهم فقال: ﴿وَلَٰكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾[57]، وقال مبيناً حال هذا الصنف من الناس: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾[58]. دلت الآيتان السابق ذكرهما على أن من حُرم معية الله بسبب موالاته للشيطان وتركه ولاية الرحمن، لا يرقى اقتصادياً وإن كثر المال بين يديه؛ لأن المال يصبح نقمة ووبالاً عليه، ويكون سبب تعاسته وشقائه، وليس سبب سعادته وهنائه، وقال تعالى: ﴿فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُواْ

---

(55) سورة النساء، الآيات: 119 ـ 121.

(56) سورة الأعراف، الآية: 27.

(57) سورة الأعراف، الآية: 96.

(58) سورة طه، الآيات: 124 ـ 126.

يَكۡسِبُونَ﴾ ولم يقل لحجبنا عنهم أرزاقهم، للدلالة على أن المُعْرِضَ عن ذكر الله يأتيه رزقه المقدر له من الله، إذا سعى وأخذ بالأسباب، غير أن الله ينزع البركة مما اكتسبت يداه، والقناعة والرضا من قلبه فيقلق ويضطرب في حياته، وتلك هي حياة الضنك المذكورة في قوله: ﴿فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾، فمن خسر معية الله انتقم الله منه وجعل نعمته نقمة، وليس أشقى ممن يحيا حياة الضنك والقلق، ولو كان يملك من المال ما لا يحصى ولا يعد.

وبالإضافة إلى منع البركة من الأرزاق، ونزع القناعة من القلوب فالله يسلط عليهم الآفات، ويحول النعمة عليهم نقمة، ففرق بين مطر ينزل من السماء تحيا به الأرض، وتُنبت، وبين مطر ينزل من السماء فيتحول سيلاً جارفاً، وبين رياح تكون لواقح، وبين ريح عاصفة، وبين أرض تنبت، وبين أرض ميتة، وغير ذلك مما يطول ذكره، فالقدرة المُسيِّرة للجميع واحدة وهي قدرة الله - سبحانه وتعالى - ومعيته لعباده المؤمنين تجعل أرضهم تُنبت، وسماءهم تمطر، ورياحهم لواقح.

ومن حُرم معية الله ليس ببعيد أن يُحوِّل الله مطره سيلاً جارفاً، ورياحه ريحاً، وتهب عليه عواصف وزلازل مدمرة، فكل شيء يُحرَّك بالكاف والنون (كن فيكون)، فهو الذي جعل الماء نجاة لموسى وهلاكاً لفرعون، وجعل النار برداً وسلاماً على إبراهيم، وسلب السكين خاصيتها فلم تقطع رقبة إسماعيل، وأهلك ثمود بالطاغية، وعاداً بريح صرصر عاتية.

3 - الأمة التي ينتسب أبناؤها إلى الإسلام، ولا تطبق تعاليمه، وتخالف أمر ربها، يضطرب اقتصادها، ويكون حال أبنائها واحداً من اثنين:

الأول: صنف يستمرئ البطالة، ويترك العمل، ويركن إلى التواكل والعجز والكسل، ويجعل التسول المقنَّع وسيلة لحصوله على رزقه، وبذلك يعيش عالة على مجتمعه يزيد في عدده، ويضعف من قوته؛ لأنه يستهلك ولا ينتج.

الثاني: صنف يعمل، وكل ما يعنيه من عمله هو مجرد الالتزام بقانون

الحضور والانصراف وما بين الحضور والانصراف، ليس إلا معطلاً لمصالح الناس، لانعدام الضمير عنده، وضعف إيمانه، وعدم مراقبته لله ـ عز وجل ـ، يرائي الناس في عمله، إذا اقتربوا منه أعلن ولاءه وإخلاصه، وإذا بعدوا عنه سخر منهم، لا يتقن، عمله، ولا يخلص فيه، وبذلك يُدمِّر بعمله ولا يُعمِّر، فينخفض مستوى معيشة الأفراد، وينهار اقتصاد الدولة وتتأخر في جميع مناحي حياتها، ولا تساير غيرها في التقدم الحضاري؛ لأن من يعمل بغير إتقان ولا إخلاص؛ ما ينتجه في الصباح يُدمَّر في المساء، الأمر الذي يجعل المرء يشتري السلعة، لا ليستمتع بها، بل ليبكي على أطلالها.

وأمة هذا حالها تطلب مقومات حياتها من يد غيرها، فيستذلها الآخرون ويستعبدونها؛ لأنها تكون تُبعاً لهم في كل شيء؛ إن شاؤوا أعطوها وإن شاؤوا منعوها. وليس هذا حال عباد الرحمن؛ لأنهم يراقبون الله في عملهم، ويؤدونه بإخلاص وإتقان، فترقى بهم أمتهم؛ لأنهم يعملون ويُنتجون. فالأمة التي تحظى بمعية ربها يبارك الله في أبنائها، فترقى بهم في جميع مناحي حياتها، أما الأمة التي حُرمت معية ربها، ينزع الله البركة من أبنائها فيكونون معاول هدمها، لا قوة بنائها.

4 ـ **في الميدان العسكري**: الأمة التي فقدت معية ربها لا تحقق انتصاراً في الميدان العسكري، وإن كثر عددها وعتادها؛ لأن الله يكلها لنفسها، وينزع المهابة من صدور أعدائها؛ لأنها ليست أهلاً لتحقيق نصر الله لها، لعدم نصرتها لدين ربها، ويقذف الله بالوهن في قلوب أبنائها، فتضعف أمام أعدائها، لانغماسها في حب الدنيا وملذاتها، وكراهيتها للموت في سبيل الله، وعدم مواكبتها التقدم العلمي في الميدان العسكري، حيث الاكتشافات والاختراعات والإبداع الذي يرتقي إليه عقل الإنسان في كل زمان، ويضيف كل يوم الجديد من الأسلحة التي لم تكن معروفة من قبل. وتأخر الأمة في هذا الميدان يجعلها عالة على غيرها، إن شاء أعطاها ما تدافع به عن نفسها، وإن شاء منعها، وبديهي أنه لا يعطيها إلا سلاحاً بطل مفعوله، إذ ليس من المعقول أن يمدها بأحدث ما لديه من أسلحة لتقتله بها، وبذلك يكون ما لديها من سلاح بطل

مفعوله في ميدان القتال قبل استعماله، فلا يحقق لحامله نصراً، وإنما يحقق لبائعه ربحاً وفيراً، فيزداد العدو ثراءً وتزداد الأمة فقراً.

5 ـ **في الميدان السياسي**: الانتصار في الميدان السياسي متوقف على الانتصار في الميدان الاقتصادي والعسكري، فالأمة التي تحقق اكتفاء ذاتياً لنفسها وتملك مقومات حياتها، وتساير غيرها في التقدم العلمي والارتقاء الحضاري، وتملك من القوة ووسائل القتال ما تدافع به عن نفسها، تحقق انتصاراً في الميدان السياسي.

أما الأمة التي ينتسب أبناؤها إلى الإسلام انتساباً، دون تطبيق شرع الله والسير على منهجه، وحُرمت معية الله في الميدان الاقتصادي والعسكري، فإنها لا تحقق انتصاراً في الميدان السياسي؛ لأنها لا تملك مُقوِّمات حياتها، ولا وسائل الدفاع عن نفسها، وإنما تأخذ رغيف خبزها، والسلاح الذي تدافع به عن نفسها، من يد عدوها.

أقول: أمة هذا حالها يستعبدها عدوها، فيستذلها ويسخرها لخدمته وفق أهوائه وأغراضه وأطماعه، ويستنزف خيراتها، فتفقد حريتها واستقلالها وسيادتها، ولا تملك صنع قرارها، بل يسيرها عدوها ويتعامل معه الجميع من منطلق معاملة العزيز للذليل، فالكفار أعزاء بقوتهم، والمسلمون أذلاء بتبعيتهم لأعدائهم، وما حق عليهم ذلك إلا لبعدهم عن شرع ربهم، وتركهم نصرة دينه، فوكلهم الله إلى أنفسهم، وفقدوا معية ربهم، فهانوا على أعدائهم، وتأخروا في جميع مناحي حياتهم.

الخاتمة

وبعد هذه الإطلالة السريعة على الواقع المعاش للأمة الإسلامية في هذه الأيام، وما حل بها من ضعف أدى إلى تداعى الأمم عليها، وتحقق فيها ما أخبر به الكتاب والسنة، نصل إلى خاتمة البحث، لنسجل فيها أهم النتائج المستخلصة منه، فنقول وبالله التوفيق:

1 ـ يُحلِّق هذا البحث بالقارىء في رحلة عقلية حول العالم الإسلامي،

يستقرىء من خلالها الواقع الذي تعيشه الأمة، والحكم عليه بمنظور إيماني، دون تعصب، أو اتباع هوى، أو غرض شخصي، مع ربطه بنصوص الكتاب والسنة.

2 ـ ما جاء في حديث (**يوشك الأمم أن تداعى عليكم**) لا يعني استسلام المسلمين للأمر الواقع، بدعوى أنه ما دام النبي قد أخبر بذلك، فلا بد حتماً سيكون. وكأن هذا قضاءٌ وقدرٌ، وما على المسلمين إلا الرضا والتسليم والخضوع لأعدائهم؛ لأن هذا مذلة ومهانة يأباه الإسلام على معتنقيه، وإنما أخبر النبي ﷺ بذلك ليلفت نظر الأمة، في كل زمان ومكان، إلى التمسك بدينها، والأخذ بكل الأسباب التي تجعلها أهلاً لتحقيق نصر الله على يديها، لئلا ينطبق عليها هذا الحديث، وتقع تحت طائلة الأعداء، وتحقُّ عليها المذلة والمهانة، فكأنه ﷺ شخص الداء، وأرشد أمته إلى الدواء النافع، فمن أخذ به سلم ونجى، ومن قصر في ذلك حق عليه الذل في الدنيا، والعذاب يوم أن يلقى الله، جزاء ما فرط في حق نفسه وفي حق الإسلام.

3 ـ حال المسلمين وواقعهم في هذه الأيام يفسر ما جاء في قوله ﷺ: «**يوشك الأمم أن تداعى عليكم..**»، فقد وقع ما أخبر به النبي ﷺ منذ أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان، حيث يعيش المسلمون في هذه الأيام فترة من أهم فترات التاريخ الإسلامي، حيث الأعداء يحيطون بهم من كل جانب، ويَفْتَنُّون في محاولتهم القضاء على الإسلام والمسلمين، ولم يدخروا في ذلك أي جهد يوصلهم إلى أهدافهم.

4 ـ إذا كان المسلمون في هذه الأيام قد تداعت الأمم عليهم وساء حالهم، فلا يهنوا ولا يضعفوا؛ لأن ذلك لا يعني نهاية المطاف، وأن كل شيء قد انتهى، وإنما يعني أنهم قد خسروا جولة من الجولات، وما حلَّ بهم ليس غير كابوس مزعج يسهل الإفاقة منه إذا هم أخذوا بالأسباب، واعتزوا بدينهم، ووحدوا صفوفهم، وأعدوا عدتهم، واستخلصوا العبر والدروس مما حل بهم، وهم على ثقة من نصر الله لهم، ورأس الأمر وعموده في هذا كله هو العودة إلى الإسلام روحاً ومنهجاً، وتحكيم كتاب الله فيما بينهم، والسير على منهجه، عند

ذلك يصبحون رحماء فيما بينهم، أشداء على أعدائهم، فيستعيدون ثقتهم في أنفسهم وهيبتهم في قلوب أعدائهم.

5 ـ إذا كان الأعداء يتفننون في استعمال الأساليب التي تمكنهم من المسلمين، فإنه يجب على المسلمين أن يفسدوا عليهم أسلحتهم، ويبطلوا أساليبهم، ليسلموا من مكرهم، وغدرهم، ويحيوا أعزاء كرماء. أما إذا مكّنت الأمة الإسلامية أعداءها من تحقيق ما يصبون إليه من التباعد بين المسلمين، وإيقاع الفتنة والعداوة بينهم ليعيشوا متنافرين متباعدين، غير متآلفين ولا متحدين، فإن ذلك ستكون عاقبته سيئة. حيث يتمكن أعداؤهم من القضاء عليهم قطراً بعد قطر، وإقليماً بعد إقليم؛ لأن مطامع الأعداء غير قاصرة على قطر معين، وإنما يستهدفون القضاء على الإسلام، وإذلال المسلمين بالسيطرة عليهم وإضعافهم وإخضاعهم لإرادتهم.

6 ـ سبيل المسلمين إلى تحقيق عزهم ومجدهم وانتصارهم على أعدائهم هو تمسكهم بدينهم، فالإيمان هو الزاد الذي يتزودون به في معاركهم، والذخيرة التي يدخرونها للميدان، والسلاح الذي يطمئنون إليه وهم يواجهون الباطل وأعوانه، وبوحدتهم يكون عزهم ومجدهم وبقاؤهم بين الأمم حاملين راية الإسلام. والمسلمون قادرون على الوقوف في مواجهة أعدائهم، والانتصار عليهم إذا وحدوا كلمتهم، وساروا، الطريق الذي رسمه لهم الإسلام، فهم يملكون من القوة العددية، والمادية، والمالية، ما يمكنهم من أداء واجبهم نحو حماية دينهم ووطنهم، ويحقق لهم النصر على أعدائهم. فبالإضافة إلى القوة العددية الهائلة التي يملكونها، فلديهم من الأموال، فضلاً عن موقعهم الجغرافي، ما يجعلهم أقوى الأمم وأشدها بأساً، لو أنفقوا أموالهم فيما يعود عليهم جميعاً بالخير والفائدة، وإعداد جيوش قوية، وإمدادها بمختلف الأسلحة التي تمكنها من القيام بأداء واجبها والتصدي لكل من تسول له نفسه الاعتداء على المسلمين، بوسيلة أو بأخرى. وهذا لا يتنافى مع كون الإسلام دين سلام. فالسلام الذي يؤيده الإسلام سلام مسلح، سلاح تحميه القوة، وتحميه العُدَّة، أما السلام الذي لا تحميه القوة، فهو استسلام وذل وهوان.

7 ـ في الوقت الذي يستعد فيه العالم لدخول القرن الحادي والعشرين، بنقلة حضارية تواكب العصر، وتساير التقدم العلمي والحضاري في شتى مناحي الحياة، نجد الدول الكبرى صاحبة السيادة والنفوذ تسعى لتزيد إحكام قبضتها على الدول العربية، وتعد العدة، وتختلق الافتراءات لفرض المزيد من الحصار على من يأتي عليه الدور من البلاد العربية؛ لأن استعمال الأعداء سلاح الحصار وغيره من الأسلحة الأخرى التي تمكنهم من إحكام السيطرة على المسلمين عامة، والعرب خاصة، ليس قاصراً على دولة دون أخرى؛ لأن أطماعهم لا تقف عند حد، وما حل بالدول التي فرض عليها الحصار، يمكن أن يحل بكل دولة لا تنتبه لهذا الخطر وتعد العدة لإغلاق الأبواب في وجه الأعداء ولا تمكنهم من التغلغل بين صفوف أبنائها، وتفسد عليهم سلاحهم وتفوت عليهم أغراضهم.

8 ـ الإرهاب عمل مذموم، ينكره كل الناس، ولا يقره شرع، ولا قانون، ولا عرف، ولا عقل سليم؛ لأن الباعث عليه هو الهوى والأغراض الشخصية، وثمرته الظلم وإشاعة الفوضى والاضطراب والقلق بين الناس، وانعدام الأمن والأمان الذي هو مطلب كل إنسان ومصدر سعادته، فمن حُرِم الأمن والأمان فقد حُرِم كل شيء في الحياة، وإن كان يملك منها كل شيء، ومن رُزِق الأمن والأمان فقد حيزت له الدنيا، وإن كان لا يملك منها أي شيء. يفهم هذا من قوله ﷺ في الحديث الذي رواه سلمة بن عبيد الله بن مَحْصَن الأنصاري عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: **«من أصبح منكم معافياً في جسده، آمناً في سربه، عنده قوت يومه، فكأنما حيزَتْ له الدنيا»**[59].

9 ـ من الأسباب التي تؤدي إلى ضعف الأمة التي ينتسب أبناؤها إلى الإسلام انتساباً تأخرها في الميدان الاقتصادي لفقدها معية ربها، ونزع البركة من أرزاقها وأبنائها. وضعف الحمية الإيمانية والغيرة على الدين، والعرض، والوطن في نفوس أبنائها، بسبب حبهم للدنيا، وانغماسهم في ملذاتها وشهواتها، فتضيع فريضة الجهاد بينهم؛ لأنهم يحبون الحياة ويكرهون الموت،

(59) سنن ابن ماجة: ص1387. حديث رقم: 4141. كتاب الزهد. باب القناعة.

ولو كان في سبيل الله فتضعف معنوياتهم، ويختل توازنهم، فتضطرب نفوسهم، وتزلزل أقدامهم، فيضعفون في مواجهة أعدائهم، وإن كثر عددهم وعتادهم؛ لأنهم غثاء كغثاء السيل.

10 ـ تنوعت مظاهر عداوات الكافرين للمسلمين، سواء كان بالاستعمار أو الغزو الفكري والاقتصادي وإيقاع العداوة فيما بينهم، واتهامهم بالإرهاب، لفرض الحصار عليهم، وحرمانهم من امتلاك أسلحة الدفاع عن أنفسهم، لإحكام قبضتهم على المسلمين، وتدميرهم، وجعلهم لقمة سائغة يتقاسمونها حسب أهوائهم وأغراضهم.

11 ـ الأصل أن السبيل للمؤمنين على الكافرين، ما كانوا مؤمنين صادقين، وبالكتاب والسنة عاملين وبالأسباب آخذين، وهذا ما أخبر به القرآن الكريم. أما إذا قصروا في الأخذ بالأسباب وجعلوا الكتاب والسنة وراء ظهورهم كان السبيل للكافرين عليهم.

12 ـ معية الله تكون للمؤمنين الصادقين، فيعمهم بالبركات، وينزل الطمأنينة والسكينة على نفوسهم، ويقذف الرعب في قلوب أعدائهم، فيتحقق لهم النصر والسيادة والريادة في جميع ميادين حياتهم.

13 ـ المنتسبون للإسلام، المقصرون في طاعة الله، المفرِّطون في الأخذ بالأسباب، يَكِلُهم الله إلى نفوسهم، وينزع المهابة من صدور أعدائهم، ويقذف بالوهن في قلوبهم، فيضعفون في مواجهة أعدائهم، فيصبحون تُبَّعاً لهم في كل شيء، وإن كثر عددهم وعتادهم؛ لأنهم يكونون غثاءً كغثاء السيل.

14 ـ رحمة النبي ﷺ بأمته، حيث دعا ربه ألاَّ يهلكها كما أهلك الأمم السابقة، وقد استجاب الله لرسوله، وأبان أنه لا يسلط عليها عدواً يستأصل بيضتها حتى يكون بعضهم يقتل بعضاً ويسبي بعضهم بعضاً.

15 ـ بقاء أمة الإسلام إلى يوم القيامة، ولو اجتمع عليها من بأقطار الدنيا كلها وأن السبيل لها على الكافرين. فإذا دارت الدائرة عليها، وخسرت جولة من الجولات فما ذلك إلا تمحيص لها ومعالجة لما قد يكون قد وقع من خلل في صفوفها، لردها إلى جادة الإسلام حتى تكون أهلاً لتحقيق نصر الله لها.

المصادر والمراجع

- إغاثة اللهفان لابن القيم. تحقيق الفقي.
- الأحكام السلطانية للماوردي. ط: مصطفى البابي الحلبي.
- التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور. ط: الدار التونسية للنشر والتوزيع.
- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي. ط: مطبعة الشعب بمصر، ودار إحياء التراث العربي.
- الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية للعاملي.
- السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة، محمد أبو شهبة.
- السيرة النبوية لابن كثير.
- السيرة النبوية لابن هشام. ط: دار الجيل. الطبعة الأولى، ومطبعة الشعب بمصر تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.
- الشرح الصغير لأحمد الدردير بهامش بلغة السالك. ط: دار المعرفة.
- الطبقات الكبرى لابن سعد.
- العقوبات الشرعية، وهبة الزحيلي، ط: كلية الدعوة الإسلامية.
- القصاص والديات في الفقه الإسلامي، أحمد الحصري، نشر مكتبة الكتاب الطبعة الثانية.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر (الزمخشري)، ط: المطبعة الأميرية.
- اللباب في شرح الكتاب، لعبد الغني الغنيمي، ط: دار الكتاب.
- المغني لابن قدامة. ط: مطبعة الفجالة.
- المهذب للشيرازي. ط: مصطفى الباب الحلبي.
- النهاية في مجرد الفقه والفتاوي لعلي الطوسي. ط: دار الكتاب، الطبعة الثانية.
- الهداية للمرغناني، بهامش شرح فتح القدير، ط: مصطفى البابي الحلبي.
- تفسير آيات الأحكام، محمد علي السايس. ط: محمد علي صبيح.
- تفسير الفخر الرازي.
- تفسير القرآن الحكيم، الشهير بتفسير المنار، محمد رشيد رضا، ط: دار المعرفة. الطبعة الثانية.

- تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير، ط: مطبعة المنار، ودار الأندلس بيروت.
- تفسير القرآن الكريم، محمود شلتوت.
- تفسير المراغي، ط: دار الفكر، الطبعة الثالثة.
- جامع البيان في تفسير القرآن، محمد بن جرير الطبري، ط: دار المعرفة.
- زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي.
- سبل السلام للصنعاني، ط: الاستقامة بالقاهرة.
- سنن ابن ماجة.
- سنن أبي داود، ط: دار الفكر.
- سنن النسائي، ط: دار الفكر.
- شرح السنة للبغوي، ط: المكتب الإسلامي.
- شرح فتح القدير، للكمال بن الهمام، ط: مصطفى البابي الحلبي.
- صحيح البخاري.
- صحيح البخاري، بهامش السندي.
- صحيح سنن أبي داود. ط: دار الفكر العربي، بيروت.
- صحيح مسلم، بشرح النووي، ط: الغد العربي. الطبعة الأولى.
- مختصر صحيح البخاري، المسمى بالتجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، تأليف الإمام زين الدين أحمد بن عبد اللطيف الزبيدي.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل. ط: دار الفكر.
- منح الجليل شرح مختصر خليل للشيخ عليش.
- نيل الأوطار للشوكاني. ط: دار الجيل.



تمهيـد:

حظي الإنسان باهتمام القرآن الكريم، فكان توجهه إليه مربياً بكل أساليب التربية، ما ظهر منها واستبانته ثواقب فكر البشر، وما لم يطلعوا عليه بعد. ويقصد القرآن الكريم بذلك أن يوضّح للإنسان المسلك القويم في الحياة الدنيا ليعيش سعيداً، وكذلك المسلك القويم للاستعداد ليوم القيامة، وللحياة الآخرة.

ودونما لبس، جلّى لنا القرآن الكريم معالم بارزة في خَلق الإنسان، وفي صفاته، مما لا غنى للإنسان عن معرفته عن نفسه، وعن سواه، حيث يتعامل الإنسان مع البشر من حوله، وهو بحكم هذا التفاعل مضطر لأن يكون على

دراية بالخصائص الخَلْقية، والصفات الفطرية التي ركبت في البشر، إذ توضّح هذه الخصائص والصفات كيفية التعامل مع البشر. وقد دُعِيَ البشر لمعرفة النفس الإنسانية، وسبر أغوارها، ومحاولة معرفة أسرارها، قال تعالى: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[1].

ويظل القرآن لا يَخلَق على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، ولم يدَّع أحد الإحاطة بمكنونه، والمعرفة بمضمونه في كل آياته. وتجيء هذه المحاولة البشرية القاصرة - لا محالة - مستهدفة ترتيب أفكار لا يدّعي هذا القلم أنه سبق إليها، لكنه عَرْض ربما يكون لترتيبه وقع، ولصياغته معنى يجعله جديراً بتوضيح جوانب مهمة من الصفات البشرية التي تحكم أفعالنا.

خلق الإنسان:

منذ القدم كان التفكير في الإنسان موضع اهتمام الفلاسفة، وعلى الرغم مما ظهر من نظريات وآراء متعددة متشابكة ومختلفة عن الإنسان، لكن، لا زال التفكير فيه قائماً، ولا زالت المحاولات تترى تتسابق لتفسير سلوكه، والإحاطة بمعالم شخصه، لَكن القرآن الكريم أوضح أكبر قدر مهم لجوانب شخص الإنسان، وقدم إجابات شافية عن التساؤلات المفترضة التي لفهمها دور في فهم النظرة إلى الإنسان.

فقد احتوى القرآن الكريم على تفصيل كامل شامل لماهية الإنسان وخلقه وطبيعته، حتى يقول البعض إن «القرآن الكريم كتاب الإنسان، فالقرآن كله إما حديث للإنسان أو حديث عن الإنسان»[2]، فأصل الإنسان مخلوق من طين ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾[3]، بل من سلالة من طين: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾[4]، بل من طين لازب، لكن كانت صورة خلق

---

(1) سورة الذاريات: الآيتان: 20 - 21.

(2) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مكتبة وهبة - القاهرة، ط: 1، 1977م، ص: 33.

(3) سورة ص، الآية: 71.

(4) سورة المؤمنون، الآية: 12.

الإنسان حسنة ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَـٰنِ مِن طِينٍ﴾[5] ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ ۚ﴾[6]، وبذلك لم تكن لإبليس أفضلية لأصل خلقه، مع أنه ادعاها: ﴿قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾[7]، فقد شبه طلع الشجرة التي تخرج في أصل الجحيم بأنه كرؤوس الشياطين دلالة على قبحه المنفر.

لقد كان خلق آدم (أبي البشر)، موضع تساؤل من الملائكة؛ ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[8]، فكانت مشيئة الله في جعله خليفة في الأرض نافذة أمضاها، وهي فوق علم الملائكة. وكان خلق آدم بيد الله، ﴿قَالَ يَـٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ﴾[9]، ونفث فيه من روحه، ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ﴾[10].

فمادة خلق الإنسان هي الطين، هذا الطين سوّى منه الخالق بشراً، هو أبو البشر جميعاً (آدم عليه السلام)، الذي هو من أديم الأرض، سوّاه الله بيده، ونفخ فيه من روحه، وأمر الملائكة بالسجود له فسجدوا، إلا إبليس أبي واستكبر، ومن تلك اللحظة كان بدء العداوة بين الإنسان والشيطان، التي سببها إبليس.

ويتابع القرآن الكريم إيراد قصة خلق البشر تفصيلاً، وأنهم ذرية ذلك الإنسان آدم، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ﴾[11]، فمن ذلك الإنسان الفرد ظهرت زوجة، ثم تم التكاثر، وانتشر الرجال والنساء في أرجاء الأرض. ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ * وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ

---

(5) سورة السجدة، الآية: 6.
(6) سورة غافر، الآية: 64.
(7) سورة الأعراف، الآية: 11.
(8) سورة البقرة، الآية: 30.
(9) سورة ص، الآية: 75.
(10) سورة ص، الآية: 72.
(11) سورة النساء، الآية: 1.

﴿بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[12]، «فمن ذات الجنس البشري كانت النساء أزواجاً للرجال، ركّب الخالق في فطرتهم التزاوج، وحقق لهم بذلك السكن، وجعل بينهم مودة، وهي المحبة، ورحمة وهي الرأفة، ولو أنه ـ تعالى ـ جعل بني آدم كلهم ذكوراً، وجعل إناثهم من جنس آخر لما حصل هذا الائتلاف بين الأزواج»[13].

ويورد القرآن الكريم مراحل عمر الإنسان في ملخص واف، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ مِن قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[14]. وفي تفصيل آخر يوضّح مراحل الخلق في بطن الأم حتى الولادة ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[15]، هذا الكائن يقرّه الله في الرحم إلى وقت محدد، وقد يموت من قبل أن ترى عيناه النور ويطرحه الرحم، وقد يخرج للحياة بعد أن يمضي في الرحم وقتاً محدداً، مقرراً معلوماً عند الله، يخرج إلى الحياة طفلاً صغيراً لا يعرف عن الحياة شيئاً، ويبدأ تدرجه في النضوج ليصل رشده وعنفوان قوته، وقد يقصر به العمر عند أية لحظة، وقد يمتد به العمر حتى يُرد إلى أرذله، حيث يفقد الذاكرة ومجمل قواه الجسدية؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾[16].

---

(12) سورة الروم، الآيتان: 20 و21.

(13) أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير ابن كثير، دار البيان العربي ـ القاهرة، (ب.ت)، حـ: 3، ص: 429.

(14) غافر، الآية: 67.

(15) المؤمنون، الآيتان: 13، 14.

(16) الحج، الآية: 5.

«إن تطور الجنين في الرحم ـ كما يصفه القرآن ـ يستجيب تماماً لما نعرف اليوم عن بعض مراحل تطور الجنين، ولا يحتوي هذا الوصف على أي مقولة يستطيع العلم الحديث أن ينقدها»[17].

فبعد استقرار النطفة في الرحم، وتعلقها بجداره، تصير مضغة، أي: ما يشبه اللحم الممضوغ، هذه المضغة لا تستبين فيها معالم بنية جسم الإنسان دفعة واحدة، بل تدريجياً حيث يكون هناك جزء مخلّق وآخر يجري تكوينه، وبمشيئة اللّه لا يستقر الكائن البشري في الرحم، أو يستقر وتكتمل مدته الكافية لاستوائه، ثم يكون خروجه للحياة.

فبداية الإنسان ضعف ومنتهاه إلى ضعف: ﴿۞ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ﴾[18]. وإذا راودت الإنسان نفسه بالتكبر، فإن الله يصف له أصل خلقه ومادة نسله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ﴾[19].

لقد أحاط القرآن في شمول تام بأصل خلق الإنسان، فذكر مادة خلقه (الطين)، ثم كان نسله الذين تكاثروا من ماء مهين، فيتكون ـ بمشيئة اللّه ـ الإنسان في بطن أمه عبر سلسلة من المراحل المتداخلة، لتنتهي إلى طرحه ميتاً، أو خروجه إلى الحياة يعمر فيها ما يشاء اللّه له من العمر، ثم تنتهي دنياه.

هذه الدنيا زائلة وعلى الإنسان أن يتزود منها للآخرة بما يفعله من حسن وبما يعمر قلبه من إيمان بالله وتقوى له. فالدنيا زائلة والمعوّل عليها هي الدار الآخرة، ﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۚ وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ﴾[20].

إن لعمر الإنسان نهاية محددة إذا حانت لا يتعدّاها، ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ

---

(17) موريس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم ص/ 232.
(18) سورة الروم، الآية: 54.
(19) سورة السجدة، الآيتان: 7 ـ 8.
(20) سورة محمد، الآية: 37.

حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[21]، وللكون نهاية، ﴿مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى﴾[22]. وعندما تقوم الساعة يكون الحساب على الأعمال، ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ﴾[23].

إنها قصة خلق الإنسان يوردها القرآن الكريم كاملة، ليزيل ما قد يصاحبها من لبس، وليكشف خباياها، حتى يسترشد بوضوحها الساعون إلى الحقيقة. ومما لا ريب فيه أن استحضار هذه المعرفة بالإنسان يفيد في معرفة كيفية التعامل معه، وهكذا نجد الحرص الكبير على البحث الدائب لمعرفة ما يتعلق بالإنسان.

صفات الإنسان في الإسلام:

1 ـ الإنسان مكرّم، وهو خليفة الله في الأرض: يورد القرآن الكريم صفة الخلافة للإنسان، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[24]، وهذا يدل على أن الإنسان مخلوق لخلافة الأرض، وذلك لا يتسنى له إلا إذا سخرت الإمكانيات الموجودة في محيطه، قال تعالى: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[25]. وكان من مظاهر هذا التكريم التمكين للناس في الأرض، وبث الرزق لهم، ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ﴾[26].

فالإنسان مكرّم بتفضيله على كثير من مخلوقات الله، وكرّمه مرّة أخرى إذ أنعم عليه بالإسلام ـ إن اهتدى إليه ـ وزاد في تكريم المؤمن إن كان تقيّاً، ﴿إِنَّ

---

(21) سورة الزمر، الآية: 36.
(22) سورة الروم، الآية: 7.
(23) سورة الروم، الآيتان: 14 و15.
(24) سورة البقرة، الآية: 29.
(25) سورة الإسراء، الآية: 70.
(26) سورة الأعراف، الآية: 9.

أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾[27]. «ويتجلى احترام الله كرامة الإنسان وحريته، تقريره حقه في اختيار دينه وعقيدته، فلا فرض على الإنسان، حتى مع اختيار دينه مع تحمّله تبعة اختياره، فهو صاحب القرار الأوحد بغير فرض من الله، ولا من غيره»[28]. قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[29].

لقد أُعطي للإنسان العقل وترك له اختيار دينه: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[30]، وفي هذا قمة ما يمكن تصوره من الحرية المطلقة في الاختيار، إذ لم يجبر الخالق البشر على أن يكونوا على الطريق المستقيم، ولكن الاختيارين متاحان أمامهم.

فالحق موفور للإنسان، غير منتقص، والاختيار هو من خصوصيات الإنسان ذاته، ولم يكن حتى للنبي ﷺ، وهو يحمل الرسالة ويبشر بها أن يرغم الناس على أن يؤمنوا بالإسلام، ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[31]، ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[32]. «إن كرامة الإنسان جزء من ذات وجود الإنسان، وليست تقييماً لهذا الوجود، لهذا لا يمكن فصلها عنه، وإلا اختل ذات الوجود»[33]، ولهذا فإنه لا يصلح أن تكون حرية الإنسان التي هي جزء من كرامته ووجوده، موضعاً لأن ينتقص منها الآخرون أو يساوموا الإنسان عليها.

وهكذا يقرر الإسلام حرية الإنسان في ممارسة العمل العقلي، بعدم ممارسة التوجيه القسري للتفكير وإطلاق العنان له، وكذا حق الإنسان في اختيار

---

(27) الحجرات، الآية: 13. وانظر في تكريم الإنسان بالإسلام والتقوى: علي جريشة، نحو نظرية للتربية الإسلامية.

(28) أحمد يسري: حقوق الإنسان وأسباب العنف في المجتمع الإسلامي، منشأة المعارف ـ الإسكندرية، 1993م، ص: 27.

(29) سورة البقرة، الآية: 254,.

(30) سورة الكهف، الآية: 29.

(31) سورة القصص، الآية: 56.

(32) سورة البقرة، الآية: 271.

(33) أحمد يسري، حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص: 26

الدين، وحقه في ضمان أمنه، في بدنه وماله وعرضه وتنقله وكرامة جسمه حياً وميتاً.

ويقرر الإسلام كرامة روح الإنسان، وعدم امتهانه، ومعاملته بالحسنى، وينهى عن السخرية من الآخرين، وينهى عن اللمز والتنابز بالألقاب، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[34].

وقرر الإسلام الكرامة وأوجبها حتى على الإنسان ذاته، وذلك ما نستوضحه جلياً في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَٰئِكَ عَسَى اللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾[35].

فعدم الرضا بالذلة والضعف واجب على الإنسان، بل إنه يحاسب، ويرد إلى العذاب يوم القيامة إذا تهاون في إذلال نفسه، واستكان للظلم ورضي به، وأقام تحت هيمنته.

والإنسان موضع عناية الإسلام، حتى وهو جنين في بطن أمه، ففي الآية الكريمة: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَىٰ﴾[36]، إشارة واضحة إلى وجوب العناية بالأم الحامل؛ حتى في حال الانفصال عنها بالطلاق، حيث يقرر الخالق وجوب النفقة عليها حتى تضع حملها، وإذا تم الاتفاق معها على الإرضاع، فيعطي لها الأجر، بما يمكنها من تغذية وليدها، وإذا لم يكن هنالك اتفاق على إرضاع المولود، فهو محلّ عناية إذ سترضعه أخرى.

---

(34) سورة الحجرات، الآية: 11.

(35) سورة النساء، الآيات: 96 ـ 98.

(36) سورة الطلاق، الآية: 5.

أما إذا كانت الحياة الزوجية في استقرار، فمن الطبيعي أن تكون أحسن حالاً من ظروف الطلاق، وعندها من المؤكد أن الإنفاق، وغيره من ضرورات الحياة، لن يكون إلا محل عناية واهتمام.

وفي موضع آخر بيان لمدة الإرضاع، قال تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا﴾[37]، وبذا يؤمن الإسلام الغذاء للرضيع بتقرير المدة الكافية، إذا كانت الظروف مواتية، والنية معقودة على إتمام الرضاعة، وتحدد الآية واجب الأب في توفير رزق الوالدة وكسوتها بما تعارف عليه الناس وتيسر لديه، مع النهي عن إلحاق الضرر بالوالدة بسبب وليدها.

هذا الإلزام بما يجب أن يكون تجاه المولود هو في بعض جوانبه ضمان لحياته الكريمة، وتمكين له من أن يعيش وينمو في ظروف طبيعية؛ تتوفر فيها للأم مقومات الحياة الكريمة، فلا تكون في حاجة للبحث عن عمل تقتات منه وهي مرضع، ولا تكون في ظروف نفسية مضطربة، بل في استقرار نفسي ينعكس إيجاباً على المولود، فيتوفر له الحنان اللازم لنموه سليماً جسمياً ونفسياً.

2 ـ الإنسان جسم وعقل وروح: قال تعالى: ﴿إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[38]. الإنسان مخلوق وهذه التركيبة الظاهرية التي تبين لكل ناظر هي جسم الإنسان، بما فيه من أطراف بارزة، وأعضاء مغمورة معقدة التركيب، تؤدي وظائف محددة ومختلفة بعضها عن بعض، لكنها تتكامل في الكتلة المنظورة جسداً واحداً يؤدي وظائفه في الحياة، هذا الجسد يحمل روحاً نفخها الله فيه، لكن تفصيلاتها غير واضحة لنا ولا نعلم من أمرها غير اسمها، ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[39].

(37) سورة البقرة، الآية: 231.

(38) سورة ص، الآيتان: 70 ـ 71.

(39) سورة الإسراء، الآية: 85.

والجسد والروح ليسا منفصلين، فهما في الإنسان وحدة متكاملة عندما يكون مستيقظاً، لكن الانفصال يكون بالموت، فترجع النفس المطمئنة إلى ربها: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى * وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾[40]. أما النفس الشقية فلا تفتّح لها أبواب السماء.

وحظي الإنسان بالعقل، وكرّمه الله به دون كثير من المخلوقات سواه، وبفضل العقل تيسر للإنسان استغلال موارد الطبيعة وتسخيرها لصالحه، وبنى حضارة تجمّع عنفوانها في هذا القرن نتاجاً للتفكير والعمل البشري على مدار قرون من عمر البشرية.

وقد وردت في القرآن الكريم إشارات كثيرة إلى ضرورة استعمال العقل، وفي: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ استفهام استنكاري لعدم استخدام المخاطبين عقولهم، قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[41]، وفيها يضع الله الذين لا يستخدمون عقولهم فيما خلقت له، في موضع منحط. «إن أشدّ ما يندم بسببه الكفار يوم القيامة، هو أنهم كانوا قد عطلوا عقولهم، فلم يستخدموها في الاتجاه الصحيح الذي يربط بين أعمالهم، وبين مراعاة خالقهم»[42]. وذلك ما عبّر عنه القرآن الكريم عندما يورد لوم الفجار أنفسهم وهم في النار: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[43].

فالعقل يقود إلى الإيمان، ويؤهل الإنسان للاستفادة من موجودات الطبيعة حوله، ويمكنه من التفاعل على المثمر معها. والقوّة العقلية هي التي تمكن الإنسان من التأمل العميق والتخيل والإدراك والترجيح والتحليل والبرهنة والحكم، وكل العمليات العقلية الراقية، وما دونها، وكل ذلك يجلب للإنسان السعادة لما له من تطبيقات مثمرة في حياة البشر.

كما أن العقل هو الذي يتمكن الإنسان بواسطته من التعلم، ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ

---

(40) سورة الفجر، الآيات: 30 ـ 32.

(41) سورة الأنفال، الآية: 22.

(42) حسن الشيخ الفاتح، المفهوم الإسلامي للتربية، دار الجيل ـ بيروت، ط:1، 1992م، ص: 46.

(43) سورة الملك، الآية: 10.

ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ ﴾[44]، فالإنسان قابل للتعليم بالعقل الذي حباه الله به.

وكما أتيح للعقل مداه في الانطلاق واستخدامه، كذلك أتيحت أمام الجسم فرص الإشباع لمتطلباته الطبيعية، بإتاحة فرص مشروعة أمامه، لا تتنافى مع الفطرة، ولا تتعارض مع أخلاق المجتمع الإسلامي.

وشرع ما يجلب للروح؛ الانشراح في توازن لا يخلّ بأخلاق الإسلام وصونه للأعراض، وبما لا يضيّق على الإنسان في حياته، كما أمر الإنسان باحترام النفس الإنسانية، والترقي بها باتباع الآداب الإسلامية السامية.

وبمعرفة اتصاف الإنسان بالجسم والعقل والروح، يجب على المربين مراعاة كل منها، وما تفرضه من متطلبات وما تستدعيه للتعامل معها، أي: أن يراعي المربون هذه الصفات، وأن يتيحوا لها أكبر قدر ممكن من النمو السليم، مع عدم إغفال أن الإنسان يتعرّض للمرض في جوانبه الثلاثة؛ الجسم والعقل والروح، وهو في حال مرضه يحتاج إلى عناية أكبر وتقدير خاص.

3 ـ الإنسان مجبر ومخيّر: «لقد عرضت أمانة حمل المسؤولية على كثير من مخلوقات اللّه، لكنها عندما عرفت ثقلها وأعباءها أبت أن تحملها، عرفاناً منها بثقل المسؤولية، واحترم كرم الخالق هذا الإباء فأعفاها، وكان قادراً، لو أراد، على الفرض»[45]، قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[46].

لقد اختار الإنسان حمل المسؤولية، وإن لم يكن يقدّر تبعة ذلك، ولم يستبن أن حريته قد تسوقه إلى المخالفة، ويقع في المحظور ويستحق العقوبة، لكنه مع كل ذلك اختار طريق الحرية وتحمّل المسؤولية، وهكذا فهو حرّ فيما يقع تحت إرادته وتصرّفه، شرط أن يكون هذا الإنسان نفسه سوياً.

---

(44) سورة البقرة، الآية: 30.

(45) أحمد يسري، حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص: 24.

(46) سورة الأحزاب، الآية: 72.

وفي ذات الوقت لا يوجد تناقض بين قدرة الله وإحاطته بشؤون خلقه وبين حرية الإرادة التي يتمتع بها الإنسان، لأن هذه الحرية هي في حد ذاتها هبة من الله، عرضت على الإنسان فتقبّل تحمّلها، وتحمّل نتائجها. كما أن مدى ما يفكر فيه أو يفعله الإنسان، محكوم بعلم الله. وبناء على حرية الإرادة فإن الإنسان مكلّف، أي إنه مسؤول، ويتحمل مسؤولية ما يقوم به من عمل، ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾[47]، ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[48]، ﴿وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[49].

لكن رحمه الله التي وسعت كل شيء لا تحمّل الإنسان أكثر مما يطيق، ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ﴾[50]، من هنا يعرف المربون أن لدى المرء الإرادة والقدرة على الفعل والمسؤولية عنه، لَكِنْ، تخرج عن إرادته ومقدرته ومسؤوليته أمور هي من المقدّر عليه، الخارج عن إرادته. كل هذا يتيح للمربين التعامل مع الفرد بما يقدر عليه وما ينفعه، وما يقع تحت إرادته، ويقفون عند حدود ما يخرج عن ذلك، مما لا اختيار له فيه، فلا يكلفونه القيام به.

4 ـ الإنسان مخلوق للعبادة ولديه استعداد للتدين: قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[51]، يبيّن الخالق في هذه الآية أن سبب خلق الجن والإنس محصور في عبادته تعالى، وهذا معناه أن لدى البشر ـ موضع اهتمامنا ـ المقدرة على العبادة، إذ لا بد أن الله عندما خلق الإنسان ليعبده رتب في فطرته ما يلزم، وما يؤهله للعبادة، وإلا فإن الإنسان لا يكون قادراً عليها، ولا يكلف بها، لعدم وجود ما يؤهله للقيام بها. ونحن نعرف أن المدرسة التي يتعلم فيها المتعلمون، تُعَدُّ بمواصفات تجعلها قابلة لاستقبالهم وتيسير تعلمهم،

---

(47) سورة فصّلت، الآية: 45. والجاثية، الآية: 14.

(48) سورة النساء، الآية: 92.

(49) سورة النساء، الآية: 110.

(50) سورة البقرة، الآية: 285.

(51) سورة الذاريات، الآية: 56.

كأن تحتوي على القاعات اللازمة، والأدوات الضرورية للقيام بالعملية التعليمية، وإلا فإن أبسط ما يعترض به المعترضون هو خلوّها من ذلك، وعدم إعدادها لتكون صالحة مكاناً للتعليم.

وعند التعرّض لخلق الإنسان للعبادة، نجد أنفسنا أمام حقيقة باهرة، هي أن الإنسان لا بدّ أنه أعدّ بكيفية تؤهله للعبادة، هذه الكيفية هي أنه ركّب فيه ما يجعله مستعداً للتدين، ولا يجوز في حق الله، القادر على كل شيء، ألا يرتّب ذلك في الإنسان، في حين يحصر سبب خلقه له في العبادة.

وفوق هذا التأهيل للإنسان، هناك تصريح بأن الفطرة التي فُطر الناس عليها هي دين الإسلام، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ﴾[52].

وهذا الفهم الإسلامي لطبيعة الإنسان التي ركبت فيها العبادة وفطرت على الإسلام، لا يتناقض مع معطيات الحياة في البلدان المختلفة، حيث توجد عقائد كثيرة فاسدة ومضطربة. إذ إن سبب الانحراف هو من نواتج التربية التي يخضع لها الإنسان، أما لو تم تقديم الإسلام له، وهو في صباه وطفولته ورشده، لما كان ذلك غريباً على فطرته النقيّة أصلاً، التي تملك الاستعداد للعبادة الصحيحة.

وعندما يقف المربون على هذا الفهم لطبيعة الإنسان القابلة للعبادة، والمخلوقة على الفطرة النقيّة، التي تؤهله للاتصال المباشر بخالقه، يتيسر لهم - أي المربين - رسم وتطبيق المنهج القويم والفاعل لزرع العقيدة الصحيحة، وتحرير النفوس من خشية غير الله، وتحريرها من أية عبادة زائفة.

5 - الإنسان خيّر والشّر طارىء عليه: الإنسان مخلوق للعبادة، والعبادة تنطوي على التوحيد، ونبذ الشرك، وانتهاج السلوك الحسن والخلق الفاضل، وهذا يعني أن الأصل في خلق الإنسان هو الاتصاف بصفات خيّرة رضيّة.

---

(52) سورة الروم، الآية: 29.

وعندما يصف الله نفسه بأنه الحق، فذلك يعني أن الحق ثابت ودائم، وتكون الفطرة التي ركبها في الناس سليمة خيّرة، لأن أصل الخلق لغاية إلٰهية سامية، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[53]، وهكذا فما اتصل بالله فهو طبيعي بالفطرة، ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[54].

أما الباطل فإنه غير ثابت، قال تعالى: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾[55]، فمن صفات الباطل أنه يزيغ ويمّحي مع ما يكون له من وجود في أحايين كثيرة، قال تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾[56]، فانتصار الله إلى جانب الحق الثابت، والزوال للباطل الطارىء على الفطرة.

كل ذلك يبين أن الأصل في فطرة الإنسان، هو الخير، وأن الشرّ طارىء على الإنسان عارض له، وأنه يمكن تنحيته عنه ما دام غير لصيق ولا أصيل في فطرته، فحتى الذي تكون معه عداوة إذا تمت معاملته بالحسنى، وتم التفاعل مع ذاته الخيّرة، يصير كأنه ولي حميم، ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾[57].

لكن ملحمة الصراع الأبدي، التي بدأت منذ ظهور آدم، والتي برز الشيطان فيها عدواً للإنسان، تسري تفاعلاتها عبر كل الأجيال، «ويزين الشيطان للكثيرين أعمالهم القبيحة ويغريهم بالتمادي فيها»[58]، ولكن يأتي النصح الإلٰهي المؤكد: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾[59]، ومع ذلك يظلّ الصراع مستمراً،

---

(53) سورة المؤمنون، الآية: 116.

(54) سورة الروم، الآية: 29.

(55) سورة الإسراء، الآية: 81.

(56) سورة الأنبياء، الآية: 18.

(57) سورة فصلت، الآية: 33.

(58) ابن الجوزي، تلبيس إبليس.

(59) سورة فاطر، الآية: 6.

وتنحرف أنفس كثيرة عن جادة الصواب، وتنحاز إلى الشيطان بالكامل، أو تمارس خليطاً من الأفعال المتذبذبة بين الحسن والقبيح، فالخطيئة موجودة عند الإنسان، مع أن الخير سابق في تكوينه، ويرجع ذلك إلى ما في الإنسان من ضعف، ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[60]، فقد ينهار أمام التحديات، وتفتر عزيمته، وينثلم إيمانه أو ينهار كليّة، ومع كل ذلك يظلّ باب التوبة مفتوحاً، ويظلّ الرجوع إلى الحق مؤملاً ومتاحاً للإنسان.

هذا الفهم للإنسان يمكّن من بلورة تفكير سليم في التعامل معه، عبر الأساليب المتنوعة التي تستخدم في تربيته، والتي يجب ألا يحدوها اليأس في سبيل إصلاحه، ورده إلى جادّة الصواب عند انحرافه.

6 ـ في الإنسان ميول ونزعات وقدرات واستعدادات: الإسلام يتعامل مع شخص الإنسان، ولا يهمل المعطيات التي يفرضها التكوين المتكامل للإنسان، ولا يعترض عليها، أو يشرّع انطلاقاً من عداء للإنسان، بل إن الإسلام يتعامل مع الإنسان مع كامل التقدير والاحترام، لما عليه الإنسان من خصائص، يلتقي فيها الفرد مع الآخرين، أو يختص بشيء منها دونهم. إضافة إلى ذلك فإن القرآن الكريم أوضح، بجلاء تام، كثيراً من هذه الأمور التي هي من خصائص الإنسان، حتى يتم التعامل معها دون القفز عليها وتجاهلها، وترك للعقل البشري ـ وراء ذلك ـ أن يغوص حتى في مكنونات النفس البشرية، ويحلل ما يستطيع من خباياها، كي يصل إلى الصواب، ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[61].

وعندما يشير القرآن إلى بعض خصائص الإنسان، يوضح الطريق الصواب الذي يجب أن يسلكه، وذلك بتهذيب الخاصية، وتوجيهها نحو ما ينفع الإنسان، ولا يضرّ بسواه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ﴾[62]، فهذه الآية تبيّن أن في الإنسان حباً للاستطلاع، قد يجرّ إلى الفضول، لكنها ترشد إلى ما يجب لتوجيه تلك الخاصية.

---

(60) سورة النساء، الآية: 28.

(61) سورة الذاريات، الآية: 21.

(62) سورة الإسراء، الآية: 36.

ويضع القرآن أيدينا على حقيقة من خصائص الإنسان، عندما يورد أنه يولع بالقديم، ويركن إلى التقليد، وقد يخشى الجديد والتجديد، قال تعالى: ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[63]، فالكفرة يردّون على دعوة الإيمان بأنهم سائرون على نهج عبادة ورثوها، حين وجدوا آباءهم عليها، لكن التوجيه القرآني الكريم، يستفهم مستنكراً عليهم ذلك، راداً دعواهم، بأن آباءهم لم يتدبروا تلك الأمور بالعقل، ولم تحصل لهم الهداية، فكيف يكون تقليدهم وهم على ضلاله.

فبقدر بيان خاصية التقليد والنزعة إليه، كان هنالك توضيح بأنه لا يكون لمن هم على ضلالة، فلم يُعَب التقليد في حد ذاته، ولكنه معيب لأنه تقليد أعمى.

وقد يرتكب الإنسان عصياناً وهو على ضلالة، وتوضّح مناداة نوح ورد ابنه، وقد ﴿وَفَارَ التَّنُّورُ﴾[64]، هذه الخاصية، قال تعالى ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ الْكَافِرِينَ قَالَ سَآوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ ۚ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ ۚ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ﴾[65].

وفي الإنسان خاصية المجادلة، ﴿وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾[66]، ويرعى الإسلام هذه الخاصية بتهذيبها، وضبط المجادلة بأن تكون هادفة، وأن تكون بالحسنى، ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[67]، وفي الإنسان خاصية الاستعجال، ﴿وَيَدْعُ الْإِنسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ ۖ وَكَانَ الْإِنسَانُ عَجُولًا﴾[68]، ويربي

(63) سورة البقرة، الآية: 169.
(64) اقتباس من سورة هود، الآية: 40.
(65) سورة هود، الآية: 42، ومن الآية: 43.
(66) سورة الكهف، الآية: 53.
(67) سورة النحل، الآية: 125.
(68) سورة الإسراء، الآية: 11.

الإسلام هذه الخاصية بضبط النفس، ﴿وَٱلْكَٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ﴾[69].

وفي الإنسان نزعة إلى المال وجمعه، ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾[70]، ويربي الإسلام ذلك ببيان أوجه الحلال التي يجمع منها المال، ويفرض الزكاة فيه، يُرغِّبُ في التصدّق منه حتى يزكو. كما يربي الإسلام معتنقيه بإيراد أوجه إنفاق الأموال.

«وفي بعض الناس نزعة إلى المباهاة والتفاخر بالجاه والمال والولد، فنهى الإسلام عن ذلك، وعدّها من زينة الدنيا الفانية، وقد يضطر طالبها إلى عمل المحظورات للتوصل إلى مبتغاه»[71]. قال تعالى ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾[72].

ولدى الإنسان قدرات كثيرة على أداء أعمال معينة، سواء كانت حركية أو عقلية، ومن هذه القدرات ما هو مكتسب، ومنها ما هو فطري، «ولدى الإنسان استعداد لتعلّم عمل ما إذا دُرّب التدريب المناسب، ولديه مقدرة على التحصيل الدراسي، والوصول إلى الكفاية فيما يتعلّق بالمهن والحرف، وكثيراً ما يمتاز مختلف الأشخاص بمهارات متنوعة حيث يكونون قادرين على الأداء المنظم المتكامل للأعمال الحركية المعقدة بدقة وسهولة مع التكيف للظروف المتغيرة المحيطة بالعمل»[73].

7 ـ الإنسان فرد في مجتمع: تأرجح الفكر التربوي الحديث والمعاصر في تطرفه عندما تناول مسألة العلاقة بين الفرد والمجتمع، فنادى البعض بوجوب إفساح المجال للفردية في التربية، ودعا آخرون إلى إحداث توازن بين الفرد

---

(69) سورة آل عمران، الآية: 134.

(70) سورة الفجر، الآية: 22.

(71) عباس بو صالح، التربية الاجتماعية عند الشيخ الفاضل أبي هلال، محاضرة منشورة في كتاب: الفكر التربوي الإسلامي، مركز التأليف المقاصدي ـ بيروت، 1981م، ص: 188.

(72) سورة الكهف، الآية: 45.

(73) عبد الرحمن العيسوي، علم النفس في المجال التربوي، دار العلوم العربية ـ بيروت، ط: 1، 1989م، ص: 303.

والمجتمع، في حين دعا فريق ثالث إلى تغليب النزعة الاجتماعية وطمس الفردية ووأدها[74]، أما الإسلام فقد سبق هؤلاء وهؤلاء، عندما دعا إلى إقامة التوازن بين الفرد والجماعة، وعدم إفساح المجال لطغيان أحدهما على الآخر، وقرر أن الفرد جزء من الجماعة لا ينفصل عنها إذا أراد الحياة السويّة، وأن الجماعة مكوّنة من أفراد، ولا يتصوّر وجود جماعة بدون أفراد. والإسلام يرى أن الفردية المطلقة، تناهض الجماعية المطلقة وأن العكس بالعكس، والإسلام يناهض هذين الاتجاهين كليهما، فهو نظام للفرد والجماعة معاً، دونما تغليب لأحدهما على الآخر.

يركز الإسلام على فردية الإنسان ويبيّن أن له استقلاليته عن غيره من البشر، تتلمس ذلك من خلال المخاطبة العامة في القرآن الكريم لكل الناس في أكثر من موضع، حيث وردت كلمة (الإنسان) وحدها دون غيرها من اشتقاقات اللفظة خمساً وستين مرّة.

فالتوجيه يشمل كل الناس، ويصلح أن يكون موجهاً للشخص الواحد بذاته، «ولهذا يشمل الحب والتكريم كل الناس بلا قيد من أيّ نوع، لأن الله لا يستبعد أحداً من إنسانيته، فلا يستبعد أحداً من خطابه الذي يتوجه إليه مباشرة بغير وساطة، دليلاً على الاعتراف بهذا الإنسان ـ مطلق الإنسان ـ واحترامه ومحبته»[75].

هذا الإنسان الذي له التكريم والاحترام، لا يفترض الإسلام أنه يعيش بمعزل عن المجتمع، ولا يجب أن يكون كذلك، بل هو عضو في المجتمع من حوله وله علاقات بهم. ويقرر الإسلام: كيف يكون الإطار العام للعلاقات الإنسانية؟ وما هو أسلوب التعامل بين البشر؟ وما هي الآداب التي يجب أن

---

(74) عز الدين التميمي وبدر إسماعيل سمرين، نظرات في التربية الإسلامية، دار البشير: عمّان، الأردن، ط:1، 21985م، ص:135. ومن أمثلة المنادين بإفساح مجال للفردية الفيلسوف الإنجليزي (برتراندرسل)، ومن أمثلة المنادين بإحداث توازن بين الفرد والمجتمع الفيلسوف التربوي الأمريكي (جون ديوي)، ومن أمثلة المغلبين للجماعية على الفردية الماركسية وتطبيقاتها.

(75) أحمد يسري، حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص:34.

يراعيها كل منهم لاحترام أشخاص الآخرين من أبناء مجتمعه أو المجتمعات الأخرى؟ كل ذلك يرينا أن النظام المستهدف نظام للجماعة باكملها، ينطلق من إقرار وجودها الفعلي، ويضع الضوابط لعلاقاتها.

ومع كل ذلك الارتباط للفرد بالجماعة، ينصف العدل الإلهي الإنسان، فيعامله على أنه مختلف عن سواه، ولا يحمّله المحاسبة على أفعال غيره، ولو كانوا ذوي قربى، ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ * وَصَٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ * لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾[76]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[77].

فالإسلام ينظر للإنسان على أنه مستقلّ من جهة، وهو، من جهة أخرى، جزء لا يتجزأ من المجتمع، ولا يصلح بدون الأفراد الآخرين الذين يتعامل معهم، بل إن ما يعطي للحياة معناها، هو درجة التفاعل مع الآخرين. ويطول الحديث إن تم التعريج بالقول على أن ذلك التفاعل يوجهه الإسلام نحو الأحسن، حتى تتم سعادة أفراد المجتمع جميعاً.

وبذلك فإن «الإسلام لا يضخم الفرد، ولا يضخم الجماعة، فهو يغذي في الفرد النزعة الفردية بحيث يشعر بذاتيته واستقلاله، ويبيّن للإنسان دوره كفرد في إطار الجماعة»[78].

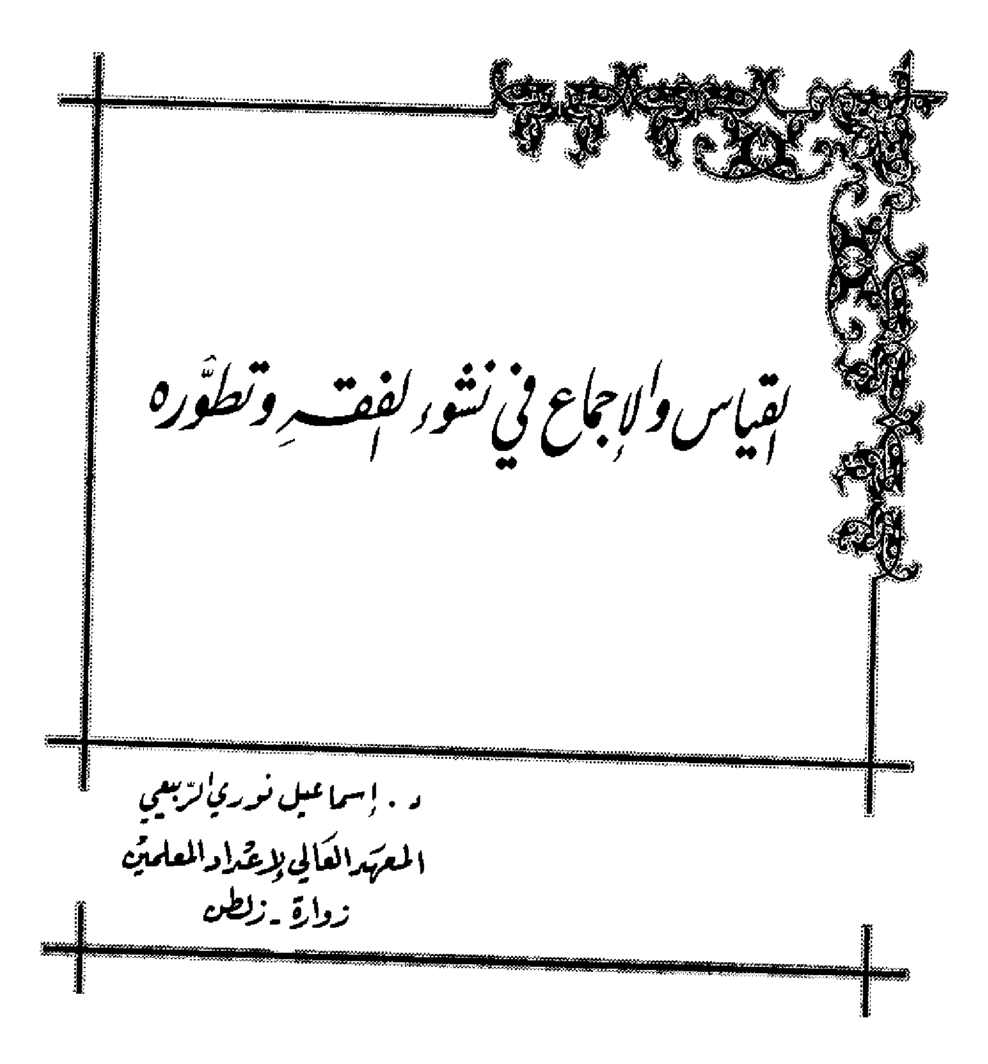
هذه المواصفات في الإنسان تفترض كيفيات للتعامل معها، وتفترض عدم إغفالها عند التصدي لتربيته، إذ يسوق إغفالها إلى نتائج وخيمة، حيث لا يجد الإنسان الخاضع للتربية ما يعانق فطرته، وما درب عليه، فتتجافى نفسه عن ذلك، بقصد أو بغير قصد، ويصعب أن تروّض نفسه لما لا يعانقها، فيجهد المربون أنفسهم في برامج لا صدى لها في نفس الخاضع للتربية، وتكون النتيجة كمن يحرث في البحر، تنتهي الآثار بانتهاء المربي من دوره، فتضيع جهود المجتمع من وراء الجهد التربوي التعليمي، ويكون النتاج غير سليم، يمتد تأثيره إلى ما بعد انتهائه.

---

(76) سورة عبس، الآيات: 34 ـ 37.

(77) سورة فاطر، الآية: 18.

(78) على خليل مصطفى أبو العينين، أصول الفكر التربوي، دار الفكر العربي ـ القاهرة، 1986م، ص: 70.



القياس والإجماع في نشوء الفقه وتطوره

د. إسماعيل نوري الربيعي
المعهد العالي لإعداد المعلمين
زوارة - زلطن

مثلت الفترة المبكرة من ظهور الإسلام، البواكير الأولىٰ لعلوم الفقه، حيث كان لاتصال الصحابة المباشر بالنبي ﷺ أثره الأهم، في تكوين وتحديد النظرة نحو مفهوم الفقه، الذي ارتبط بالفهم الدقيق بالعلم الديني وطرق المعاملة في تنظيم الحياة بصورة عامة. فيما كان الأساس الذي ابتنىٰ عليه علم الفقه في الاتجاه نحو تحديد الموقف من الحلال والحرام، استناداً إلى المفاهيم الرئيسة التي كان يؤكدها النبي[1] ﷺ، في توجيه المجتمع الإسلامي خلال بداياته إلى الأسس المرتبطة بالدين الإسلامي.

---

(1) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، المكتبة العلمية، المدينة المنورة لا تاريخ، ج1 ص41.

وقد حرص الصحابة على توكيد ارتباط مضمون العلم الديني بالفصل القائم ما بين الحلال والحرام، على اعتبار التقدير للسنة النبوية، والحرص على إتمام مشروع الدولة الإسلامية، التي تقوم على الأُسس الإيمانية، فقد استند الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، في فقه معاذ بن جبل، إلى الحديث النبوي الذي يشير إلى أن هذا الصحابي من أوثق الناس علماً في معرفة الحلال والحرام. وإذا كانت العلوم الدينية في عهد النبي ﷺ، قد اعتمدت أصلاً على القرآن والسنة، فإن هذا الأمر لم يكن ليلغي أهمية الاجتهاد الذي طبع حياة الصحابة، حين تفرض الأحداث الوصول إلى قرار. ولعل الحديث الذي دار بين النبي ﷺ، ومعاذ بن جبل، يلقي الضوء على الموقع المهم الذي يحتله الاجتهاد في الفقه، إذ سأله كيف تقضي، قال: بكتاب الله. فقال له: فإن لم تجد؟، قال: بسنّة رسول الله. فقال: فإن لم تجد قال: اجتهد برأيي ولا آلو، فقال الرسول: «**الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول[2] الله**».

وهكذا ظهر الاجتهاد مصدراً ثالثاً، يضاف إلى القرآن والسنة النبوية، حيث الاستناد يقوم على إجماع الصحابة في استحسان الرأي، والتّثبت من صوابه. ولم يخرج عمر بن الخطاب عن ذلك الاتجاه، حين أشار إلى شريح القاضي بأهمية الأخذ بالإجماع، فإن لم يجد فعليه بالاجتهاد[3].

بقي التشريع الإسلامي يستند بشكل أساس على القرآن والسنة، فيما كانت الحاجات التي تفرضها الوقائع والمستجدات تعتمد على جملة من الطرق، التي ساهمت في رسم معالم الفقه الإسلامي، لكن هذا الأمر لم يرتبط بتوجه نحو مخ حق التشريع لأي جهة من دون ضوابط دقيقة، قامت على الإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، والواقع أن الضوابط هذه كانت تتبدى في أكثر من موقف خلال حياة الرسول ﷺ، فيما توسعت بعد وفاته، بحكم البحث عن

---

(2) ابن حزم، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، مطبعة جامعة دمشق، دمشق 1960، ص12.

(3) شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام، مطبعة السعادة، القاهرة 1383هـ، ج3 ص161.

المسائل التي لم يرد فيها نص، خصوصاً في الكتاب أو السنة. وهكذا صار التوجّه نحو الاجتهاد الذي وصل إليه الصحابة، بحكم اتصالهم المباشر بالنبي ﷺ، ووعيهم التام والشامل بالظروف التي أحاطت بظهور الدين الإسلامي.

تبرز أهمية الإجماع خلال فترة خلافة الشيخين «أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب»، اللذين كانا يعتمدان، بشكل كبير، على الاتّصال المباشر بالصحابة، لإيجاد الحلول للعديد من المسائل التي تبرز، من دون وجود نص لها في الكتاب أو السنة، حتى كانا يقطعان بالأحكام بعد أن يحصلا على إجماع عدد واسع من الصحابة، منعاً لأي خطأ في الحكم، ولاسيما أنّ القضية برمتها تتعلق بجوهر الدين. من هذا المفهوم كرس الفقهاء مضمون الإجماع، وفقاً للإجماع الذي يتوصل إليه الصحابة، وجعلوه بمكانه مميزة لها من الأهمية بقدر الأهمية التي يحتلها القرآن والسنة. لكن التطورات، وحالة التوسع التي شهدتها الدولة العربية الإسلامية، وتوزع الصحابة في الأقاليم البعيدة، ووفاة بعضهم، جعل من الإجماع أمراً صعب التحقيق.

لم يقف الفقهاء عند المصادر الثابتة، بل اجتهدوا في معالجة الكثير من المسائل التي لم يرد فيها نص صريح، وعلى هذا جعلوا من القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، وسائل لاستخراج الأحكام الاستثنائية. وكان القياس يقوم على «قياس الأمور بنظائرها»[4]، وهو أمر اتفق عليه أصحاب المذاهب الفقهية جميعاً، إلا أن الاتجاه الأشمل نحوه كان قد برز في مدرسة الكوفة، بزعامة الإمام أبي حنيفة ت150هـ، الذي أكد أهمية الرأي في استنباط الأحكام. ويعود انتشار هذا الأسلوب انطلاقاً من الظروف التي كانت تحيط بواقع المسلمين في العراق، حيث البعد عن المدينة المنورة، التي تمثل مهد الإسلام، ووجود الصحابة والتابعين فيها، الأمر الذي جعلهم يتوجّهون نحو الحديث، والاعتماد على المصلحة غير المقيدة بقيد، التي أطلق عليها الإمام مالك «المصالح المرسلة».

(4) الماوردي، الأحكام السلطانية، لا ناشر، القاهرة 1327هـ، ص41.

ومع توجّه الأحناف إلىٰ تطبيق القياس، فإنهم وجدوا فيه بعض التقاطع مع العدالة، ، فوضعوا البديل لوضع الحلول إذا ما برز هذا التقاطع في الاستحسان، الذي يجعل من مخالفة القاعدة الشرعية للوصول إلىٰ العدالة، وهو الأمر الذي ينشده الشرع أصلاً. وكان الأحناف قد أفسحوا المجال للاستحسان بقدر واسع، إلاّ أن الاعتراض جاء من الإمام الشافعي ت204هـ، الذي اعتبره قولاً بالهوىٰ، فيما اعتبره الإمام الغزالي 505هـ، لا يستند إلىٰ الدليل الشرعي.

كان الإمام مالك ت179هـ، قد نادىٰ بأهمية المصالح المرسلة، وكان التحديد يقوم علىٰ أهمية العمل بها، عندما لا يكون هناك نص يمكن القياس عليه، وبهذا فإنه يتيح للقاضي حرية البحث عن العدالة، لعدم وجود النص، علىٰ اعتبار البحث عن المصلحة التي لا تخضع لأي قيد. وقد لاقىٰ هذا المبدأ معارضة الإمام الشافعي والإمام أبي حنيفة، بل إن المعارضة له شملت أغلب المدارس الفقهية. وبرزت المعارضة لاعتبارات الخلط ما بين العبادات والمعاملات، في حين أن الإمام مالكاً كان يقصد المعاملات.

ارتبط الفقه بالواقع السياسي في الدولة العربية الإسلامية، ولا سيما عصر الدولة الأموية (41 ـ 132هـ)، حيث برزت المعارضة السياسية بشكل واضح وقوي، بين الصحابة الذين أخذوا علىٰ معاوية بن أبي سفيان تغييره لبنية العلاقات السياسية، وتوجهه نحو الفردية، وتغليب البيت الأموي علىٰ السلطة العليا، وهكذا برز عبادة بن الصامت الذي عمل علىٰ التذكير الدائم لمعاوية بسُنَّة الرسول ﷺ[5] وأهمية الأخذ بها. وأبو ذر الغفاري الذي راح يجهر بنقده الصريح إزاء التحولات في الواقع الاقتصادي للدولة الأموية، وبروز طبقة جديدة من الأغنياء علىٰ حساب عموم[6] المسلمين ومصالحهم. وكان بعض الصحابة قد أشاروا بشكل واضح إلىٰ أنهم غير مستعدين لتغيير سُنَّة النبي من أجل الرغبات الشخصية لمعاوية، وهذا ما كان من[7] موقف أسيد بن حضير عامل

(5) ابن عساكر، تهذيب تاريخ ابن عساكر، مطبعة روضة الشام، دمشق 1331هـ، ج7 ص208.

(6) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، مطبعة الاستقامة، القاهرة 1939، ج3 ص336.

(7) النسائي، سنن النسائي، المطبعة المصرية 1930، ج7 ص313.

اليمامة، الذي لم يَتَوانَ عن مواجهة معاوية بن أبي سفيان، حين أراد أن يقدم رأياً مع وجود النص في السُّنَّة النبوية.

برز العديد من القضاة الذي عملوا علىٰ وضع اجتهاداتهم في معالجة المسائل التي كانت تظهر بشكل مستجد، حتىٰ إن العديد منهم كان يؤكد أهمية القضاء في الإصلاح، والإقلال قدر الإمكان من تطبيق الحدود. ومن اللاّفت للنظر أن البواكير التي رافقت الاجتهاد، كانت تستقي مصادرها من القرآن والسُّنَّة وإجماع الصحابة، ولا سيما الأعمال التي قام بها بعض الصحابة ممن عرف عنهم علاقتهم الوطيدة بالرسول ﷺ، وكان الأبرز من بين القضاة الذين عملوا وفق هذا الأسلوب[8] أبو الدرداء، وفضالة بن عبيد.

وعلىٰ الرغم من أهمية الاجتهاد، إلاّ أن القضاة المسلمين، كانوا يبحثون عن المرجعيات التي يستندون إليها في عملهم، ولا سيما أنّ المسألة تتعلق بأمور شديدة الدقة والحساسية، وعليه برزت ظاهرة الاستناد إلىٰ مرجعية قضائية، تقوم علىٰ أسلوب قاضٍ مشهود له بالسبق في الإسلام، وصحبته النبي ﷺ، والعلم الواسع والدقيق بالفرائض. من هنا اعتمد قضاة الشام علىٰ فقه زيد بن ثابت الذي نشأ بالمدينة، ولم تقتصر أهمية فقه زيد علىٰ الشام، بل إن القضاة في مختلف الأقاليم الإسلامية كانوا يأخذون بقضائه، وهناك إشارات إلىٰ ظهور بعض الكتابات التي دونت المسائل[9] التي قضىٰ فيها، لكنها إشارات ضعيفة.

يبقىٰ أن الدور الأبرز في مجال الفقه، كان قد تمثل في اشتغال عمر بن عبد العزيز فيه. وقد عرف عنه استناده علىٰ القرآن والسنة بشكل أساس، حتىٰ قال عن نفسه؛ «وإني لست بمبتدع ولكني[10] متبع»، وقد حصر الاجتهاد في

(8) محمد بن خلف وكيع، أخبار القضاة، تصحيح عبد العزيز المراغي، مطبعة الاستقامة، القاهرة 1947، ج3 ص201.

(9) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، دار صادر، بيروت لا تاريخ، ج8 ص346.

(10) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق د. صلاح الدين المنجد، المجمع العلمي، دمشق 1954، ج13 ص141.

تحديد ما يواجه الأمة الإسلامية من مستجدات في وليّ أمر المسلمين فقط، علىٰ اعتبار الخشية من تعدد الآراء التي قد تذهب بوحدة المسلمين. ومن شدة حرصه علىٰ تتبع سير الصحابة الأولين كتب إلىٰ سالم بن عبد الله كي يكتب له سيرة الخليفة الراشد عمر بن [11] الخطاب، ويتجلىٰ الوعي التاريخي لدىٰ سالم في الإجابة التي بعثها إلىٰ ابن عبد العزيز، حين أشار إلىٰ اختلاف الزمان وتأثيره علىٰ طبيعة الرجال، حتىٰ إنه خلص إلىٰ نتيجة مباشرة قال فيها: إذا استطعت أن تعمل عمل عمر فأنت أفضل منه.

إن حرص عمر بن عبد العزيز في حصر الاجتهاد في ولي الأمر لم يكن ليعني أنه رفض الأخذ بالرأي، بل إن الفكرة الرئيسة في ذلك كانت تقوم علىٰ أن المسائل الكبرىٰ لا بد أن يكون لها مصدر واحد، في حين أنه شجع ولاته علىٰ القضاء برأيهم[12]. بل إنه كان يرىٰ في اختلاف آراء صحابة الرسول ﷺ[13]، رحمة بالمسلمين، وسعة لهم. وإذا ما كانت الإشارة إلىٰ أنّ عمر بن عبد العزيز كان متّبعاً، فإنه كان في بعض الأمور يستند إلىٰ اجتهاده، خصوصاً إذا كان الأمر يتعلق بروح الإسلام، وليس أدل من موقفه إزاء الذميين الذين أسلموا، إذ قرر إسقاط الجزية عنهم، والاكتفاء بتحديد الصدقة في أموالهم، مشيراً في ذلك إلىٰ أن الله بعث النبي هادياً ومبشراً، وليس جابياً للضرائب[14]. ويمكن رصد بعض الاختلاف في حياة ابن عبد العزيز الفقهية، وهي تدل علىٰ سمة تطور وحسن إدراك للأمور، والاختلاف هذا يكمن في الأحكام التي كان يصدرها وهو والٍ علىٰ المدينة، وعند خلافته، فيما كان يؤكد أهمية القضاء في الإسلام، وضرورة أن يكون القاضي مثالاً في النزاهة والحلم والعلم، وعدم الخروج عن طاعة

---

(11) ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، المطبعة الرحمانية، القاهرة 1927، ص74.

(12) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة 1932، ج1 ص65.

(13) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، القاهرة 1954، ج2 ص80.

(14) أبو يوسف، الخراج، المطبعة السلفية، القاهرة 1352، ص131.

الإمام، أما الأهم في كل هذا، فهو تأكيده ضرورة المشورة مع ذوي العلم والحكمة، تجنباً لسقوط المرء في الخطأ[15]. والواقع أن خلافة عمر كانت قد مهدت السبيل لظهور العديد من الآراء الفقهية، التي تصب في خدمة الدين الإسلامي وتعزيز مكانته داخل المجتمع، فكلما كان الدين قريباً من الفهم، يسيراً للاستيعاب، قيّض له أن يحظىٰ بالقبول والتفاف الناس حوله.

من الفقهاء الذي عاصروا عمر بن عبد العزيز؛ يبرز الزهري الذي عرف عنه تمسكه بالسنة، والتقارب القائم بينهما كان في مجال الاعتماد علىٰ الرأي في أضيق الحدود، خشية علىٰ وحدة الأمة، ومحاولة الابتعاد عن الاختلاف. وهو لم يكتف بمنع الاعتماد علىٰ الرأي، بل أجازه في حال فقدان النص في القرآن أو السنة أو إجماع الصحابة[16]، وكان يؤكّد أن عبادة الله والتقرّب إليه إنما تكتمل من خلال[17] التوجه نحو التفقه في الدين. وعلىٰ هذا لم يداهن أو يجامل في دينه، بل إنه كان صريحاً وقوياً في الجهر بآرائه[18] حتىٰ في حضرة خلفاء بني أمية. أما مكحول الفقيه؛ فكان علىٰ خلاف الزهري، إذ كان يأخذ بالقياس علىٰ الأصول، بالإضافة إلىٰ الأوزاعي، وسليمان بن موسىٰ، وسعيد بن عبد العزيز، ويزيد بن جابر.

كان لتنقل مكحول في الأقاليم الإسلامية، أثرُهُ البارز في تكوين شخصيته العلمية، حتىٰ إنه وضع آراءه الفقهية في كتابين هما؛ السنن في الفقه، والمسائل في الفقه. فيما كان لبروزه في مجال الفقه، الأثر الأهم في دخول الموالي من غير العرب إلىٰ ميدان الفقه، بعد أن كان حكراً علىٰ العرب إبان عهد الصحابة.

---

(15) ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1948، ج1 ص84.

(16) ابن حزم، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، مطبعة جامعة دمشق، دمشق 1960، ص65.

(17) الطبري، جامع البيان، ج1 ص24.

(18) الذهبي، تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام، مطبعة السعادة، القاهرة لا تاريخ، ج5 ص149.

هكذا تبدّت ملامح الفقه في مرحلة التابعين، التي أفرزت العديد من الأسماء العلمية في مجال الفقه حتىٰ كان الخلفاء الأمويّون يستشيرونهم، بل كانت لهم مساهماتهم في وصول بعض الأمراء إلىٰ الخلافة، وليس أدل من موقف رجاء بن حيوة في دعم خلافة عمر بن عبد العزيز[19].

كانت الممارسات الفقهية قد تحددت في مجال الإفتاء والاجتهاد والقضاء، خلال مرحلة الصحابة والتابعين، إلا أن الصورة أخذت ملامح أشد وضوحاً خلال مرحلة تابعي التابعين، حين بدأ ظهور المدارس الفقهية، حيث أطلق علىٰ مدرسة المدينة المنورة مدرسة الحديث، والعراق مدرسة الرأي والقياس، فيما كانت مدرسة الشام قد أخذت من المدرستين بعض ملامحهما. وهذا ما تصدىٰ له الأوزاعي وسعيد بن عبد العزيز ويزيد بن[20] جابر ومحمد بن الوليد ويحيىٰ الغساني. وقد أثمر الاتصال بين الأقاليم الإسلامية، ظهور الردود والملاحظات من قبل الفقهاء، وهو ما ساهم في إنعاش حركة التأليف، حيث كتب أبو يوسف «الرد علىٰ سير الأوزاعي»، وتعرَّضَ الإمام الشافعي لآراء الأوزاعي في كتابه «الأم»، بالإضافة إلىٰ الطبري في كتابه "ختلاف الفقهاء»، ليثمر النشاط عن تبلور اتجاهات خاصة في الدراسات قامت علىٰ التخصص في علوم القرآن وعلوم السنة وعلوم الحديث[21]، وقد تم الربط ما بين السنة والفقه علىٰ اعتبار الارتباط بالتشريع واستنباط الأحكام. ولهذا صار الكلام عن الفقيه وتمييزه، علىٰ اعتبار معرفته وعلمه بالسنة، ولا سيما خلال فترة تابعي التابعين، وهذا[22] ما يؤكده الذهبي في الفصل ما بين الحديث والفقه.

تطلع الفقه في بداياته نحو تنظيم العبادات، بشكل أوسع من التطلع نحو تنظيم الشؤون القانونية، وفي ظل التطورات التي رافقت الشؤون السياسية، فإن

---

(19) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج1 ص319.

(20) الشيرازي، طبقات الفقهاء، دار الرائد العربي، بيروت 1970، ص76.

(21) ابن حزم، ملخص إبطال القياس، ص12.

(22) الذهبي، تذكرة الحفاظ، تصحيح مصطفىٰ علي، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد لا تاريخ، ج1 ص278.

الخلفية التشريعية بقيت تدور في فلك المعطيات الدينية. والواقع أن العباسيين تمكنوا في دعم الجانب التشريعي، علىٰ اعتبار المتطلبات التي فرضها توسع الدولة، والتّعامل مع أقوام وملل ونحل مختلفة متعددة، صارت تحت سلطة الدولة الإسلامية، ولم يتردد الخلفاء العباسيون في الاعتماد علىٰ فقهاء من مذاهب متعددة لتسيير شؤون القضاء. بل عملوا للإفادة من عمل القضاء في الجانبين؛ فقه المعاملات والقضاء، وهذا ما تم خلال خلافة هارون الرشيد في تنصيبه لأبي يوسف ت182هـ. وإذا ما كانت المدرستان «الكوفة والمدينة» هما الحاضرتان في مجال الفقه، فإن العباسيين قدموا رعايتهم للأولىٰ لاعتبار أهمية الرأي فيها، وإمكانية تنظيم الاجتهاد فيها بصورة أوسع، إلاّ أن هذا الأمر لم يتم دون الخضوع لضوابط، تمّت علىٰ أساس القياس، أو في بعض الأحيان علىٰ المصالح المرسلة.

لقد عمل الفقهاء علىٰ البحث الصارم عن الآراء الفقهية، اعتباراً من غاية الارتباط بالصدق وعمق العلم بالدين، حتىٰ إن الآراء في أغلبها صارت ترد إلى مرجعية فقهية لكل مدرسة، فالمدينة المنورة ارتبطت آثارها بآراء عمر بن الخطاب فيما ارتبطت مدرسة الكوفة بابن مسعود[23]. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن البحث عن الشرعية الدينية كان يُرجعُ هذه الآراء إلى النبي ﷺ، وهذه الشرعية لم تكن لتصدر من أجل تحقيق الوجود بالنسبة لأهمية الفقهاء، بقدر ما كانت سلاحاً مشروعاً استندوا إليه لمواجهة الفئة المناوئة القائمة من قبل علماء الحديث، الذين كانوا يستمدون علمهم بشكل أساس من النبي ﷺ.

تعرض الفقه لمعالجة المسائل التي واجهته، أي إن التشريع ارتبط بظروف العمل المباشر، وعليه نجد التدوين الفقهي يتعرض لموضوعات مختلفة، يتخللها الكثير من المسائل والأحكام، لكن الفترة اللاحقة شهدت الاعتماد علىٰ طريقة تقسيم الموضوعات إلىٰ كتب خاصة تتعلق بالمسائل الفقهية، بشكل

(23) كولسون، في تاريخ التشريع الإسلامي، ترجمة د. محمد أحمد سراج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1992، ص66.

منفصل، حيث يتم فيها معالجة مجال فقهي في كتاب متخصص، مما يوحي بعدم الارتباط بين الموضوعات المختلفة. وكان للظروف المحيطة والشؤون الخاصة بكل إقليم إسلامي أثره البالغ في تكوين الصورة العامة للفقه، وهذا ما أيده الاختلاف بين المدارس الفقهية «المدينة ـ الكوفة» بالإضافة إلىٰ المذاهب، انطلاقاً من طبيعة العلاقة مع أمم الجوار، والانفتاح علىٰ الثقافات الإنسانية وحضارتها في مجال تنظيم القوانين والتشريعات، أو حداثة البنيان الاجتماعي وتنوعه من؛ «عرب وموالٍ»، ولعل هذا ما يفسّر توجّه أبي حنيفة ت150هـ، وهو الأبرز في مدرسة الكوفة، نحو الأخذ بالرأي.

إن الاختلاف القائم بين المدارس الفقهية، لا يعني أن المدرسة الفقهية الواحدة كانت تسير بشكل متساوق، لا تحتمل الخلاف، بل إن الأساليب التي تم التوجّه نحوها كانت تختلف ما بين هذا الفقيه أو ذاك، ولعل الإشارة إلى حالة «أبو يوسف والشيباني ت187هـ» تكشف عن هذه الحالة بجلاء، فالأول كان قد حظي برعاية السلطة السياسية، وتمكن أن يتمتع ببعض المزايا كتعيينه قاضياً للقضاة، ومستشاراً دينياً للخليفة، بل إن كتابه الشهير «الخراج» إنما وضعه بتوجيه من قبل الخليفة هارون الرشيد. في حين أن الشيباني آثر التفرغ لعمله، والابتعاد عن السلطة قدر جهده، وقد انعكس هذا الوضع في طبيعة الأحكام الفقهية الصادرة[24] عنهما.

وضع التدوين الفقهي نهاية لدور المدارس، وبروز المذاهب بأسماء مدوناتهم، وهكذا أضحت مدرسة المدينة تعرف بمذهب الإمام مالك بن أنس ت179هـ، فيما صارت مدرسة الكوفة تعرف بمذهب الإمام أبي حنيفة النعمان. ولم يقف الأمر عند هذين المذهبين بل برزت العديد من المذاهب الفقهية، الأمر الذي جعل من ابن المقفع وزير المنصور يقدم اقتراحه عام 140هـ بتوحيد التشريع، إلاّ أن توزّع المذاهب في الأقاليم الإسلامية، واستقرار قواعدها، جعل من هذا المقترح[25] صعب التحقيق. إلا أن المحاولة الأهم في مجال تقريب

(24) المصدر نفسه، ص77.

(25) نفسه، ص79.

المذاهب كانت قد صدرت عن فقيه هو الشافعي ت204هـ.

كرس الفقهاء عملهم في مجال العبادات والمعاملات، وابتعدوا عن البحث في مجال العقيدة، مثل القضاء والقدر، والجبر والاختيار، تلك الموضوعات التي دارت بين الأشاعرة والمعتزلة. وكان للقرار الذي اتخذه الخليفة عمر بن عبد العزيز 99 ـ 101هـ وهو السماح بتدوين السنة، أثره في ظهور المذاهب الفقهية، التي بدأت بالظهور خلال القرن الثاني الهجري. فالمذهب الحنفي، نسبة إلىٰ الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، الذي ولد في الكوفة عام 80هـ، وقد لعب تلامذته دوراً بارزاً في نشر مذهبه، كونه لم يترك كتاباً خاصاً بمذهبه، ومن أبرزهم يعقوب بن إبراهيم الأنصاري «أبو يوسف»، ومحمد بن الحسن الشيباني، وزفر بن الهذيل بن قيس الكوفي.

كان جد أبي حنيفة قد انتقل من مدينة «كابل» إلى الكوفة، وتقرب إلىٰ علي بن أبي طالب، حتىٰ غدا من المقربين إليه، كذلك والده.

وكانت اهتمامات أبي حنيفة في بداية عمره، متوجهه نحو تجارة الحرير التي لم يتركها علىٰ الرغم من عمله في الفقه. أما عن الدافع الذي جعله يتطلع[26] إلىٰ الدرس، فيرجع إلى حثّ الشعبي له لطلب العلم، حتىٰ درس النحو الذي وجد فيه قواعد[27] لا يمكن الخروج عنها، أو تقديم الرأي فيها.

واتجه نحو علم الكلام ليدرسه ويتوسع فيه، إلا أنه أدرك عدم اشتغال الصحابة والتابعين فيه، بالإضافة إلىٰ حالة الجدل والتفكير المتبادل بين[28] الفرق، وهو ما دفعه ليتوجه نحو دراسة الفقه، التي توافقت مع ظروفه الخاصة، ولا سيما أنه كان يعمل في التجارة، حيث المعاملات المباشرة، والبحث في الحلال والحرام، بالإضافة[29] إلىٰ الطموح الشخصي لديه، في البحث عن ميدان علمي يستوعب قدراته وإمكاناته. وهكذا توجه نحو دراسة الفقه علىٰ يد

(26) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة لا تاريخ، ج2 ص133.
(27) محمد يوسف موسىٰ، تاريخ الفقه الإسلامي، ج3 ص34.
(28) محمد أبو زهرة، المصدر السابق، ج2 ص134.
(29) محمد يوسف موسىٰ، المصدر السابق، ج3 ص36.

حماد بن أبي سليمان، صاحب الشهرة الأوسع في ذلك الوقت.

ومن أجل توسيع مداركه في هذا المجال، انقطع للدرس والتحصيل، وانكب علىٰ دراسة فقه المصلحة، الذي عرف عند عمر بن الخطاب، والاستنباط، وفقه عبد الله بن مسعود القائم علىٰ التخريج، وفقه ابن عباس المستند إلىٰ علوم القرآن. وكان[30] قد عاش خلال عهد الدولتين الأموية والعباسية، حتى إنه رفض العمل مع الأمويين، علىٰ اعتبار إنكاره لولايتهم، هذا بالإضافة إلىٰ هواه نحو البيت العلوي، وكان لهذا الأمر أثره في سوء علاقته مع العباسيين أيضاً، لاضطهادهم العلويين. وكان لتزعمه اتجاه الرأي في الفقه، قد برز وفقاً لجملة من المعطيات، كان الأهم من بينها أن الخليفة عمر بن الخطاب أمر الصحابة بعدم نقل الحديث إلىٰ أهل العراق، خشية من التداخل مع القرآن. هذا بالإضافة إلىٰ تأثير عبد الله بن مسعود الذي عمل قاضياً في الكوفة خلال خلافة عمر، واشتهاره بالأخذ بالرأي حيث[31] أثر في تلميذه علقمة بن قيس وهذا بدوره أثر في تلميذه إبراهيم النخعي الذي درّس حماد بن أبي سليمان، أستاذ أبي حنيفة.

أما الإمام مالك بن أنس المولود في المدينة المنورة عام 93هـ والمتوفى فيها عام 179هـ، فقد كان قد اجتهد لتأسيس المذهب المالكي، حيث تمكن من وضع كتاب «الموطأ»، الذي جمع فيه ما يربو علىٰ خمس مئة حديث وبضعة آلاف من الفتاوي للصحابة، وكانت مصادر هذا المذهب[32] تقوم علىٰ الكتاب والسنة والإجماع والقياس والمصالح المرسلة.

والإمام مالك ذو الأصول العربية، كان ابن عائلة علمية، اشتهرت برواية الحديث، وقد تطلع إلىٰ الدرس علىٰ يد ابن هرمز، ونافع مولىٰ ابن عمر، والزهري[33]. وكان قد درس موضوع الرد علىٰ أصحاب الأهواء علىٰ يد ابن

---

(30) محمد أبو زهرة، المصدر السابق، ج2 ص137.

(31) أحمد أمين، فجر الإسلام، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1945، ص210.

(32) إبراهيم فوزي، تدوين السنة، دار رياض الريس، لندن 1995، ص128.

(33) محمد أبو زهرة، مالك بن أنس، دار الفكر العربي، القاهرة 1963، ص64.

هرمز، واهتم بدراسة فتاوىٰ عمر وابن عمر وفتاوىٰ ابن المسيب، وتوجّه نحو دراسة الرأي علىٰ يد ربيعة بن عبد الرحمن. أما علىٰ صعيد موضوع الأحاديث، فقد حرص بنفسه علىٰ تتبع مصادرها، وانتقاء الرواة المشهود لهم بالثقة. وكان قد شهد العصرين الأموي والعباسي، وعلىٰ الرغم من اضطراب الأمور، ونشوب الثورات لمرات عدة في المدينة المنورة، إلا أنه فضل البقاء علىٰ الحياد.

وعلى الرغم من ابتعاده عن العمل السياسي، إلاّ أنه كان ضحيّة لثورة محمد ذي النفس الزكية، عندما أفتىٰ بـ «ليس علىٰ المكره يمين» علىٰ اعتبار البيعة لأبي جعفر المنصور، فكان لها الأثر في التفاف الناس حول محمد ذي النفس الزكية، وهذا الأمر دعا جعفر بن سليمان عامل المنصور علىٰ المدينة، أن يوقع عقوبة الضرب بالسياط علىٰ الإمام مالك وهو ما أدىٰ إلىٰ[34] خلع كتفه.

كان الإمام مالك أول من عمل علىٰ تدوين الحديث، في كتابه الموطأ، حيث عمل علىٰ استخدام الحديث في استنباط الأحكام الشرعية، ونتيجة لأهمية الموطأ، فإن الكثير من الفقهاء، كانوا يعتبرونه الأصل الذي سار عليه أصحاب الصحاح الستة. أما في مجال الفقه فقد عمل علىٰ المواءمة ما بين فروض الدين وحاجات الدنيا، وعلىٰ هذا جهد في جعل المصالح المرسلة من قواعد الفقه المالكيّ، وقد اعتبر عمل أهل المدينة من الأصول الشرعية، لاعتبار نزول القرآن فيها، وتكوّن السُّنّة النبوية بها. . هذا بالإضافة إلىٰ الحشد الكبير من العلماء، الذين لجؤوا إلىٰ المدينة بسبب حالة الاضطراب السياسي في بعض أقاليم الدولة الإسلامية، والواقع أنه لم يغادر المدينة، إلاّ لأداء فريضة الحج في مكة، من هنا كان اعتقاده الراسخ بأهلية أهل المدينة في العلم بالقرآن والسنة.

وقد أعطىٰ منزلة مهمة للإجماع، بل إنه اعتبر الصحابة بمنزلة المعصومين، مما عرضه للكثير من الانتقادات، وبخاصة من جمهور العلماء،

---

(34) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج9 ص206.

أما في مجال الرأي، فقد سمح به، لكنه ضيّقه بشكل كبير، وكان ينظر إلىٰ الإجماع علىٰ[35] المستوىٰ الخاص، لأهل المدينة، واعتبر القياس حجة، انطلاقاً من الوقوف علىٰ حكم لمسألة لم ينص المشرع علىٰ حكمها، من مسألة نص علىٰ حكمها للتلاقي في العلة.

يعود تأسيس المذهب الشافعي إلىٰ الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس الشافعي المطلبي، المولود في غزة عام 150هـ، وكانت نشأته في مكة، ثم انتقل بعدها إلىٰ المدينة، حيث التقىٰ الإمام مالكاً ودرس علىٰ يديه كتاب «الموطأ»، بعدها كان انتقاله إلىٰ العراق، ليلتقي بالإمام أحمد بن حنبل والإمام محمد بن الحسن الشيباني، ثم كانت رحلته إلىٰ مصر، ليبدأ في تحديد معالم مذهبه، ويضع كتابه «الأم»، انطلاقاً من الاستناد علىٰ القرآن والسُّنة والإجماع والقياس. لقد اعتمد الشافعي علىٰ هذه المصادر[36]، ورفض ما دونها، حتىٰ كانت وفاته عام 204هـ. وعندما كان في نجران تعرض لتوجيه الاتهام، بدعوىٰ تشيّعه للعلويين، ورفضه لخلافة الشيخين «أبي بكر وعمر بن الخطاب»، حيث أرسله الوالي مخفوراً إلىٰ بغداد عام 184هـ، ليمثل إمام هارون الرشيد متهماً، إلا[37] أن الإمام الشيباني شفع له عند الخليفة.

والميزة الأهم في فقه الشافعي، تكمن في عدم تبعيته لمذهب معين، بل إنه استثمر فرصة الاطلاع علىٰ المذاهب المتنوّعة، ليخرج بتفكير فقهي جديد، حاول من خلاله إقامة نوع من الترابط بين المذاهب المختلفة. وإذا كان الفقهاء السّابقون له قد أكدوا السّمة الأخلاقية، فإنه من خلال تطويره لمنهج الإمام الشيباني، استطاع أن يضيف الجانب العملي إليه. فعلىٰ سبيل المثال كرّس الفقهاء جهودهم في مجال الحلال والحرام، في حين أن الشافعي أضاف إلىٰ الفقه السمة القانونية المترتبة حول القضية والمسألة المراد تداولها، ومن أجل[38]

---

(35) محمد أبو زهرة، المصدر السابق، 33.

(36) إبراهيم فوزي، المصدر السابق، ص128.

(37) الهادي كرو، أصول التشريع الإسلامي، الدار العربية للكتاب، تونس لا تاريخ، ص111.

(38) كولسون، المصدر السابق، ص85.

تثبيت النظام القانوني كان لا بد من إلحاق بعض الضرر بأحد أطراف المعاملات.

إن الأصول الأربعة التي ركز عليها الشافعي في تثبيت نظريته الفقهية، إنما كانت تصب في غاية محددة، ممثلة في الرغبة بالوصول إلىٰ الوحدة الفقهية، في حين كان تأكيده أن السُّنة النبوية ما هي إلا الشارح والمفصّل للنص القرآني، ومن هنا كانت فكرته التي تقوم علىٰ أنّ السُّنة النبوية غير قابلة للرأي أو الاجتهاد، إلا إذا كانت الرواية ضعيفة، علىٰ اعتبار أنها وحي إلهي[39]. وقد بذل الشافعي جهده في دراسة الأحاديث المتعارضة، من خلال الاعتماد علىٰ النص الأقرب إلىٰ المسألة المراد الحكم فيها، أو الترجيح بقوة الإسناد، أو الاستناد إلىٰ النص المتقدم. وكان قد أشار بوضوح إلىٰ أن القرآن ينسخ القرآن، والسُّنة تنسخ السُّنة، ولا يمكن أن ينسخ أحدهما الآخر «بالنسبة للقرآن والسُّنة»، علىٰ اعتبار أن السُّنة تقوم بوظيفة شرح القرآن.

أما الإجماع لديه فإنه يقوم علىٰ اتفاق الفقهاء كافة علىٰ حكم من الأحكام، لكنه ينظر إليه علىٰ اعتبار المراحل، إذ كان ينظر بأهمية قصوىٰ إلىٰ إجماع أهل المدينة المنورة. وكان قد نظر إلىٰ القياس مصدراً رابعاً في مذهبه، انطلاقاً من محاولته لتقنين دور الرأي والاستحسان، لعدم إمكانية ضبطهما، وهو لديه يمثل حكماً علىٰ المثل، ودلائله القرآن والسنة والإجماع، حيث الحكم يكون بالنص الصريح، أو بالحمل[40] علىٰ النص.

والعلم لدىٰ الشافعي نوعان، الأول وهو الموجود في النص، واضح لا تخطئه العين، ولا يقبل التأويل، أما الثاني فهو ما يخص الأحكام ولا نص له، ويحتمل التأويل ولا يمكن بلوغه إلا بالقياس، وهذا هو علم الخاصة الذي يقوم علىٰ الصدق بالدين والحديث، وحاجة العقل، والقدرة علىٰ تمييز معاني

---

(39) الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة 1940، ص8.

(40) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، المكتبة العلمية، المدينة المنورة لا تاريخ، ص39.

الألفاظ، والنقل الصحيح والصريح للحديث[41]، وليس على المعنى، والحافظة الجيدة.

وهو يفرد مكانة بارزة للغة العربية، على اعتبار أنها لغة القرآن، وعلى هذا فإن بلوغ العلم لا يتم إلاّ من خلالها. وهو يجعل تعلمها فرضاً لنطق الشهادتين[42] وتلاوة القرآن والدعاء والتسبيح. وهو يولي اللسان العربي عناية فائقة، انطلاقاً من شرف لسان النبي ﷺ، وهو لا يجيز لأهل السنة أن ينطقوا بغير العربية، لكنه يكون واقعياً إلى أقصى حد، حيث يطلب من المسلمين غير العرب[43]، أن يبذلوا قدر طاقتهم في تعلم هذه اللغة. وهو لا يتوانى عن الإشارة إلى أن العرب، بحكم فطرتهم اللغوية، قادرون على فهم القرآن[44] والسنة.

كان الإمام أحمد بن حنبل قد اجتهد في تأسيس المذهب الحنبلي، وقد ولد في بغداد عام 164هـ وتوفي فيها عام 241، وكان قد التقى الإمام الشافعي وسمع منه، حيث توجه نحو وضع كتابه «المسند» جامعاً فيه ما يربو على الأربعين ألف حديث. وأصول المذهب الحنبلي تقوم على؛ القرآن والسنة والإجماع والقياس[45]، وقد شهد عصره انفصال علم الحديث عن علم الفقه، فاتجه ابن حنبل نحو طلب الحديث على يد سفيان بن عيينة وهشيم الواسطي، وسافر في أقاليم الدولة الإسلامية طلباً للعلم، في البصرة والحجاز واليمن.

وعلى الرغم من توجهه نحو دراسة الحديث، ومحاولة التخصص فيه، إلاّ أنه تطلع نحو دراسة الفقه، ليبرع في التخصصين، ويتمكن من تدريس العلمين «الحديث والفقه»، وإجلالاً لقيمة النص، وخشية من التداخل فإنه كان يعمد إلى قراءة[46] النص، دون الاعتماد على الحافظة. إلا أنه تعرض خلال خلافة

(41) الشافعي، الرسالة، ص357.

(42) المصدر السابق نفسه، ص42.

(43) عبد الحليم الجندي، الإمام الشافعي، القاهرة 1966، ص346.

(44) أدونيس، الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت 1982، ج2 ص26.

(45) إبراهيم فوزي، المصدر السابق، ص129.

(46) محمد أبو زهرة، ابن حنبل، دار الفكر العربي، القاهرة 1337هـ، ص38.

المأمون إلىٰ الاضطهاد والمضايقة من قبل السلطة السياسية، حتىٰ أطلق عليها المؤرخون «محنة ابن حنبل». إذ أعلن المأمون القول بخلق القرآن، انطلاقاً من تأثره بآراء المعتزلة، وقد أرسل إلىٰ مختلف أقاليم الدولة عام 218هـ كتباً، يطلب فيها من الولاة إجبار الفقهاء علىٰ القول بخلق القرآن، ولم يستطع أن يصمد منهم سوى أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح فتعرّض للسجن والتعذيب والوحدة، خصوصاً وأن رفيقه قد مات وهو في الطريق إلىٰ المأمون. وعلىٰ الرغم من موت المأمون، إلا أن المعتصم، عملاً بوصية أخيه، مارس الاضطهاد علىٰ ابن حنبل. والواقع أن سر المحنة التي تعرض لها، إنما كانت في الأصل تعود إلىٰ المنهج الذي اتبعه في إنكاره للرأي والجدال، وتكفيره لمن يقول بخلق القرآن.

كان ابن حنبل ينظر إلىٰ القرآن والسُّنة بمنزلة واحدة، لاعتبار الوحي الإلهي الذي كان ينزل علىٰ صدر النبي ﷺ، لكنه كان يعتبر السُّنة بمنزلة الشارح لمعاني القرآن، فابن حنبل يؤكد أنه لا تأويل للقرآن بالعقل، إنما بالسُّنة. ونتيجة لأهمية الصحابة؛ فإنّه كان يؤثر الفتاوىٰ الصادرة عنهم علىٰ اعتبار أنهم نهلوا من معين النبي بشكل مباشر، فهم الأكثر علماً بالقرآن والسُّنة، حيث الاتصال المباشر بمصادر الشريعة وأصولها. أما بالنسبة للقياس عنده، فكان يتوجّه نحوه في أضيق الحدود، حتىٰ إنه كان يستند علىٰ الحديث الضعيف بدلاً من الأخذ بالقياس. والمفهوم لديه يقوم علىٰ قياس غير منصوص علىٰ منصوص، وما دامت المعاملات والأحكام لا تجد نصوصاً لها لكل حادثة، فإن الفقيه يكون في موقف عدم الإفتاء، الأمر الذي يوقع العامة في الحرج والضيق، أو التوجّه نحو القياس[47] من أجل تطمين مصالح العباد، علىٰ اعتبار أنه الحل الأخير الموجود في متناول الفقيه.

وبحلول القرن الرابع الهجري، برزت الدعوة إلىٰ قفل باب الاجتهاد، خشية من التنازع والتنافر بين أصحاب المذاهب المختلفة. والواقع أن اتجاهات المذاهب حتىٰ بواكير القرن الرابع الهجري لم تكن قد تبلورت بعد، ولا سيما أن

---

(47) الهادي كرو، المصدر السابق، ص130.

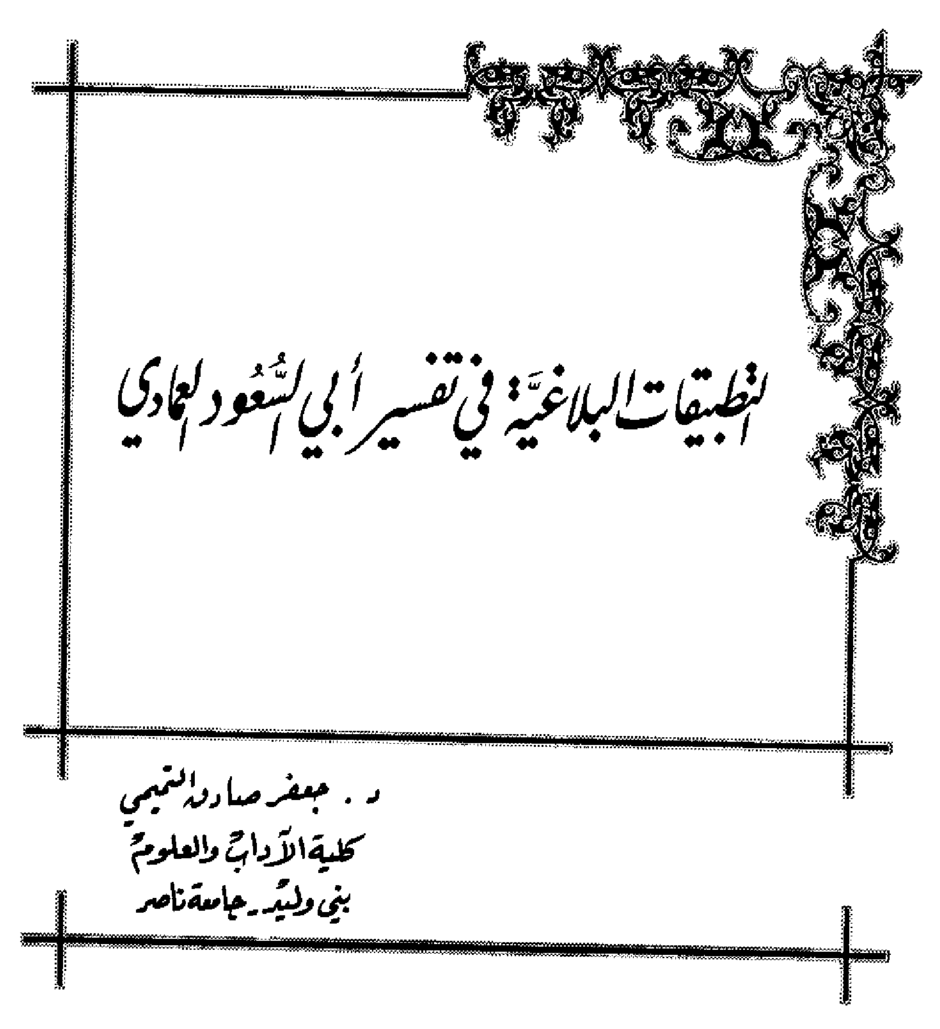
الصراع كان على أشده بين الفقهاء وأصحاب الحديث الذين شددوا على النص، وقد دعمهم في ذلك نفوذهم القوي في بلاد فارس والشام والسند وهمذان، حيث الغلبة في هذه الأنحاء للحنابلة والأوزاعية وأصحاب سفيان الثوري. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن المذهب الحنبلي، وعلى مدى القرن الرابع بطوله، لم ينل الاعتراف به مذهباً فقهياً، في حين أن المذاهب الرئيسة كانت؛ الشافعية، والمالكية، والثورية، والحنفية، والداودية. هذا بالإضافة إلى حالة تنمّي أصحاب الحديث إزاء الفقهاء، حيث شهدت الأندلس في القرن الثالث الهجري نهاية المذهب الأوزاعي، ليحل محله المذهب المالكي، هذا بالإضافة إلى نهاية مذهب سفيان الثوري خلال القرن الخامس الهجري[48].

إن انتشار مذهب فقهي في إقليم ما من الدولة الإسلامية، لم يكن يعني عدم تولية القضاء لمسلم من مذهب آخر، فعلى الرغم من انتشار المذهب الحنفي في بغداد، إلاّ أنه تم تعيين قاضٍ للقضاة من الشافعية عام 338هـ. لكن هذا الأمر لم يكن ليمنع من اضطهاد أصحاب المذاهب الأخرى، إذ قام الفاطميون بالتنكيل بأصحاب المذهب المالكي في مصر، وعندما جاء الأيوبيون قدموا المذهب الشافعي. ولم يتوقف الأمر عند الاتجاه الجمعي الصادر عن تأثير السلطة العليا، بل إن اتجاهات فردية كانت تنمو في هذا الاتجاه، فعندما وصل اللغوي الشهير ابن فارس إلى الري، انتقل من المذهب الشافعي إلى المالكي بتأثير حديث الناس واجتماعهم عليه، أو تفضيل مذهب بشكل فردي، كحالة المقدسي الشامي الذي توجه نحو المذهب الحنفي على الرغم من سيادة[49] المذهب الشافعي في بلاد الشام.

---

(48) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الهيئة المصرية العامة، القاهرة 1995، ص292.

(49) المصدر نفسه، ص296.



نزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين، فأثر تأثيراً بالغاً في نشأة البلاغة وتطورها. كان أمين الله على وحيه مفسراً لكتابه[1]، فلما توفاه الله تعالى نهض من بعده من اضطلع بهذه المهمة ممن أخلصوا في إسلامهم، وعكفوا على دراسة القرآن الكريم والبحث في سر إعجازه. من هذه الدراسات كتاب «معاني القرآن»[2] للفراء (ت207هـ)، وفيه فسّر مجموعة من الآيات الكريمة ماراً من خلال تفسيرها بالكثير من المباحث البلاغية، مثل: الحذف، والتكرار، والتعريض.

(1) سورة البقرة، الآية: 151 «كما أرسنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا».

(2) معاني القرآن للفراء.

ثم كان البحث في المجاز بوصفه عنصراً من عناصر الخطاب، على يد أبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي (ت 209هـ) في كتابه «مجاز القرآن»[3]، وكلمة مجاز عنده تعني التفسير والتأويل، وهذا المعنى أعم من المعنى الذي حدده علماء البلاغة فيما بعد.

ويزداد استخدام المصطلح شيوعاً في القرن الثالث الهجري، ويستخدمه الجاحظ (ت 255هـ) في مقابل الحقيقة[4] في كتابيه «البيان والتبيين» و«الحيوان»، ويشير في رسائله[5] إلى أن القرآن معجز بنظمه.

ويأتي ابن قتيبة (ت276هـ) في كتابه «تأويل مشكل القرآن» ليبحث المجاز والاستعارة بمعناهما الاصطلاحي العام، ويبقى تداخل المفهومين مستمراً حتى منتصف القرن الخامس الهجري، ليتضح عند عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ).

ويسهم النحاة في تطوير البحث البلاغي[6]، وكذلك الفقهاء الذين استعانوا بالبلاغة في استنباط الأحكام الشرعية. كما أن معرفة ألفاظ القرآن الكريم، وفهم معانيه، هو الهدف الذي يرمي إليه المفسرون الذين أبرزوا ما في آيات الذكر الحكيم من جمال فني، بوصف البلاغة وسيلة لغاية شريفة، هي: استجلاء القيم الجمالية في كلام الله تعالى «إذ كان موجوداً في كلام العرب: الإيجاز، والاختصار، والاجتزاء بالإخفاء من الإظهار، وبالقلة من الإكثار في بعض الأحوال، واستعمال الإطالة، والإكثار، والترداد، والتكرار.... أن يكون ما في كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ من ذلك في كل ذلك له نظيراً، وله مثيلاً وشبيهاً، ونحن مبينو جميع ذلك في أماكنه»[7].

---

(3) مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى.

(4) التفكير البلاغي عند العرب/ 303.

(5) رسائل الجاحظ/ 102.

(6) ينظر النحو وكتب التفسير، أثر القراءات القرآنية في تطور الدرس النحوي، البلاغة تطور وتاريخ، في تاريخ البلاغة العربية.

(7) جامع البيان في تفسير للقرآن 1/ 6.

وبدأت تتميز في تاريخ التفسير مناهج في تناول المعنى القرآني، منها: المنهج اللغوي[8]، والمنهج التأويلي الباطني[9]، والمنهج القصصي، ومنهج التفسير بالمأثور[10]، ثم منهج مفسري المتكلمين[11] الذي يمثله الزمخشري (ت 538هـ)[12]. وهو يشير في مقدمة تفسيره الكشاف إلى أن علم التفسير ليس مباحاً لكل ذي علم أن يجيل فيه النظر، حتى وإن كان فقيهاً، أو متكلماً، أو راوية، أو واعظاً، أو نحوياً، أو لغوياً، ليس له أن يتصدى للتفسير إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما: علم المعاني، وعلم البيان»[13].

كان الزمخشري مثلاً رائعاً في تطبيق آراء عبد القاهر الجرجاني في نظرية النظم[14]، تلك النظرية التي أشار إليها الجاحظ في كتابه «نظم القرآن»[15]، ذلك أن «القرآن بنظمه الصادق البديع لا يقدر على مثله العباد»[16].

وقد اختار الخطابي (ت 388هـ)[17]، طريقة النظم والتأليف التي ذهب إليها الجاحظ في رسالته «بيان إعجاز القرآن»[18]، وكذلك فعل الباقلاني (ت403هـ) في كتابه «إعجاز القرآن»[19]، الذي اختار النظم طريقاً للإعجاز.

غير أن نظرية النظم نحا بها عبد القاهر منحى جديداً وقد توسع في شرحها وتطبيقاتها حتى إن كتابه «دلائل الإعجاز» صبَّ في نظرية النظم التي عرضها، وخلاصتها توخي معاني النحو فيما بين الكلم، وقد درس النحو على مستويين:

---

(8) مجاز القرآن مصدر سابق.
(9) يمثله التستري في تفسيره (ت283هـ).
(10) يمثله الطبري في تفسيره (ت 310هـ).
(11) منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه/ 284 ـ 298.
(12) الكشاف. بيروت: دار الكتاب العربي، 1987ف.
(13) المرجع نفسه/ المقدمة.
(14) دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة.
(15) لم يصلنا.
(16) الحيوان 4/ 85.
(17) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.
(18) المصدر نفسه.
(19) إعجاز القرآن للباقلاني/ 64.

أحدهما، معرفة الصحة والخطأ في العبارة، وثانيهما، مستوى الإبداع الفني الذي ينظر إلى العلاقة اللغوية بين المفردات. وهكذا يجعل الجرجاني من نظريته ما يعرف اليوم بعلم الأسلوب. لأنه ذكر أن البلاغة واللغة والنحو تصب في هذه النظرية، فاللغة عنده شبكة مترابطة من العلاقات «من أعجب العجب أن يزعم زاعم أنه يطلب المزية في النظم، ثم لا يطلبها في معاني النحو وأحكامه التي النظم عبارة عن توخيها فيما بين الكلم»[20]، «إن هذه المعاني التي هي الاستعارة، والكناية، والتمثيل، وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم»[21]. كما أفاد أبو عبد الله محمد بن عمر التميمي الرازي (ت 606هـ) من البلاغة في تفسيره «مفاتيح الغيب»[22].

لقد طبق أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي الحنفي (ت982هـ) في تفسيره «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم» فكرة النظم التي استوى عودها عند الجرجاني، معتمداً في تفسيره على «الكشاف» للزمخشري، و«أنوار التنزيل» للبيضاوي، وغيرهما ممن تقدمه، وأبدى وجوه المناسبات بين الآيات، وعرض لذكر القراءات، وذكر قليلاً من المسائل الفقهية.

يحاول البحث استقصاء التطبيقات البلاغية في تفسير أبي السعود، كما قسمها المتأخرون، فكان المقام الأول لعلم المعاني الذي بقواعده «تعرف أحوال اللفظ العربي التي يطابق بها مقتضى الحال»[23]. ومن هذه التطبيقات:

أحوال الإسناد الخبري:

الخبر في مفهوم البلاغيين كلام يحتمل الصدق والكذب لذاته، وله غرضان حقيقيان، أولهما: فائدة الخبر، وهو كون المخاطب خالي الذهن

---

(20) دلائل الإعجاز/ 392.

(21) المصدر نفسه/ 393.

(22) مفاتيح الغيب للرازي.

(23) معجم البلاغة العربية 2/ 583.

من الخبر وبالإلقاء يكون قد اكتسب فائدة العلم به. والثاني: لازم الفائدة، وهو أن المتكلم يريد إخفاء الخبر عن السامع ويشعره المتلقي بأسلوب غير مباشر بأنه يعلم به. وفي اللغة العربية أدوات شتى تجعل التركيب مؤكد المعنى.

ذكر أبو السعود في قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾[24]، وألا تزاد للتنبيه، وتدل عندئذٍ على تحقق ما بعدها، ومن هنا تأتي دلالتها على معنى التأكيد قال «وصدرت الجملة بحرفي التأكيد، ألا المنبهة على تحقق ما بعدها، فإن الهمزة الإنكارية الدالة على النفي تفيد تحقيق الإثبات قطعاً كما في قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ﴾، ولذلك لا يكاد يقع ما بعدها من الجملة إلا مصدرة بما يتلقى به القسم وأختها التي هي إما من طلائع القسم»[25] وكذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾[26] يقول: «وفي إيثار الجملة الاسمية على الفعلية المناسبة لما قبلها، وتصديرها بحرف التنبيه والتأكيد من الدلالة على تحقيق مضمونها وتقرره ما لا يخفى»[27].

وهناك من التراكيب نوع طبيعته تجعله مؤكداً، وإن لم يكن فيه أداة. مثل أن تكون الجملة أقوى تأكيداً إذا كان المسند فيها خبراً فعلياً. وقد ذكر أبو السعود في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾[28] وفيه تقييد البعث بعد الموت لزيادة التأكيد على أنه موت حقيقي ما نصه «بتلك الصاعقة قيَّد البعث به لما أنه قد يكون من الإغماء، وقد يكون من النوم كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ﴾»[29] وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[30]، وذكر مفسدين يكسو النهي عن الفساد قوة قال: «العثي أشد الفساد فقيل لهم لا تتمادوا

(24) سورة البقرة، الآية: 12.
(25) تفسير أبي السعود 1/ 54.
(26) سورة البقرة، الآية: 214.
(27) تفسير أبي السعود 1/ 252.
(28) سورة البقرة، الآية: 56.
(29) تفسير أبي السعود 1/ 126.
(30) سورة البقرة، الآية: 60.

في الفساد حال كونكم مفسدين، وقيل إنما قيد به لأن العثي في الأصل مطلق التعدي وإن غلب في الفساد، وقد يكون في غير الفساد»[31].

ويقول البلاغيون قد يكون للخبر أغراض أخرى ليست فائدة الخبر، ولا لازم الخبر، تفهم من سياق الكلام وقرائن الأحوال. وقد ذكر أبو السعود في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾[32] بأن يتربصن «خبر في معنى الأمر مفيد للتأكيد بإشعاره بأن المأمور به مما يجب أن يتلقى بالمسارعة إلى الإتيان به فكأنهن امتثلن بالأمر بالتربص فتخبر به موجوداً متحققاً وبناؤه على المبتدأ مفيد لزيادة التأكيد»[33] كما ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾[34] ما نصه «على معنى لا يكوننَّ رفث ولا فسوق»[35].

أحوال المسند والمسند إليه:

يقول عبد القاهر الجرجاني في الحذف: «إنه باب دقيق المسلك لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه السحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفاده وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق»[36]، وقد ذكر أبو السعود في قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾[37] ما نصه «أي في اللعنة أو في النار على أنها أضمرت من غير ذكر تفخيماً لشأنها وتهويلاً لأمرها»[38].

ويقول علماء البلاغة إن المسند إليه يعرف بالاسم الموصول لأغراض منها، استهجان التصريح بذكر المسند إليه ومنها، التفخيم والتهويل. وقد ذكر العمادي قوله تعالى: ﴿فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾[39] فقال: «وإنما وضع الموصول

(31) تفسير أبي السعود 1/ 129.
(32) سورة البقرة، الآية: 228.
(33) تفسير أبي السعود 1/ 263.
(34) سورة البقرة، الآية: 196.
(35) تفسير أبي السعود 1/ 244.
(36) دلائل الإعجاز/ 111.
(37) سورة البقرة، الآية: 161.
(38) تفسير أبي السعود 1/ 217.
(39) سورة البقرة، الآية: 59.

موضع الضمير العائد على الموصول الأول للتعليل والمبالغة في الذم والتقريع وللتصريح بأنهم بما فعلوا قدظلموا أنفسهم بتعريضها لسخط الله تعالى»[40].

وفي موضوع إيثار الجملة الاسمية في الخبر وأنها أبلغ من الجملة الفعلية لأن فيها تجدداً، قال العمادي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾[41] ما نصه «وإيثار الجملة الاسمية لإفادة دوام النفي واستمراره أي لا يمهلون ولا يؤجلون»[42].

وفي باب تقييد المسند بمسند إليه ذكر العمادي قوله تعالى: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾[43] فقال: «وفائدة التقييد مع أن قتل الأنبياء يستحيل أن يكون بحق الإيذان بأن ذلك عندهم أيضاً بغير الحق»[44] أي لزيادة التشنيع. أما في قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[45] قال: «وإظهار الاسم الجليل في موضع الإضمار لتربية المهابة وإدخال الروعة»[46].

وفيما يخص الإشارة ذكر أبو السعود قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[47] فقال «ذلك: ذا اسم إشارة، واللام عماد جيء به للدلالة على بعد المشار إليه والكاف للخطاب، والمشار إليه هو المسمى فإنه منزل منزلة المشاهد بالحس البصري وما فيه من معنى البعد مع قرب العهد بالمشار إليه للإيذان بعلو شأنه»[48]، وفي قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ﴾[49]، قال: «استئناف فيه رمز إلى أنه عليه الصلاة والسلام من أفاضل الرسل العظام إثر بيان كونه من جملتهم، والإشارة إلى الجماعة الذين من جملتهم النبي، فاللام في المآل للاستغراق وما

---

(40) تفسير أبي السعود 1/ 128.
(41) سورة البقرة، الآية: 161.
(42) تفسير أبي السعود 1/ 217.
(43) سورة البقرة، الآية: 60.
(44) تفسير أبي السعود 1/ 129.
(45) سورة البقرة، الآية: 196.
(46) تفسير أبي السعود 1/ 244.
(47) سورة البقرة، الآية: 2.
(48) تفسير أبي السعود 1/ 27.
(49) سورة البقرة، الآية: 252.

فيه من معنى البعد للإيذان بعلوّ طبقتهم وبعد منزلتهم»[50].

ينكَّر المسند لإرادة عدم حصر المسند في المسند إليه، وللتفخيم والتعظيم، وللتحقير، كما ينكر المسند إليه للدلالة على فرد غير معين، ونوع خاص، وللتعظيم والتحقير، وللتكثير والتقليل، وأن يمنع من التصريف مانع، أو أن يقصد إخفاءه على المخاطب[51].

ذكر أبو السعود في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا﴾[52]، التنكير فقال: «وإيراد يوماً منكراً مع تنكير النفس للتعميم والإقناط الكلي»[53]، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ﴾[54] قال «بقليل من ذلك»[55] وفي قوله تعالى: ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾[56] قال: «وتنكير حرب للتفخيم ومن متعلقه بمحذوف وقع صفة لها مؤكدة لفخامتها أي بنوع من الحرب عظيم لا يقادر قدره، كائن من عند الله ورسوله»[57]. وفي قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ﴾[58]، قال: «هو يوم القيامة وتنكيره للتفخيم والتهويل، وتعليق الاتقاء به للمبالغة في التحذير عما فيه من الشدائد والأهوال»[59].

وضع الظاهر موضع الضمير:

ذكر العمادي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾[60]، «إن تكرير الحق لزيادة تقبيح المنهي عنه إذ في التصريح باسم الحق ما ليس في

(50) تفسير أبي السعود 1/ 285.
(51) معجم البلاغة العربية 2/ 896 ـ 898.
(52) سورة البقرة، الآية: 48.
(53) تفسير أبي السعود 1/ 124.
(54) سورة البقرة، الآية: 100.
(55) تفسير أبي السعود 1/ 161.
(56) سورة البقرة، الآية: 229.
(57) تفسير أبي السعود 1/ 264.
(58) سورة البقرة، الآية: 279.
(59) تفسير أبي السعود 1/ 310.
(60) سورة البقرة، الآية: 151.

ضميره»[61] وذكر في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوٓا﴾[62] ما يلي «أي باتخاذ الأنداد ووضعها موضع المعبود»[63] فوضع الظاهر موضع الضمير هدف إلى إحضار الصورة.

أحوال متعلقات الفعل:

ويقصد بالفعل، فعل الشرط، المحصور في الأدوات إنْ، وإذا، ولو وتنقل إنْ الشرط من الماضي إلى المستقبل ولا تكون إلا في الشرط غير المقطوع بحدوثه. وقد ذكر أبو السعود في تفسير قوله تعالى: ﴿إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾[64] ما يلي «جواب الشرط محذوف يدل عليه ما قبله دلالة واضحة أي فلا يجترئن على ذلك، فإن قضية الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر الذي يقع فيه الجزاء والعقوبة منافية له قطعاً»[65].

القصـــر:

أسلوب القصر من مؤكدات الجملة الخبرية، وهو في عرف البلاغيين «تخصيص شيء بشيء»[66] ومن فوائد أسلوب القصر أنه يجعل الجملة الواحدة مقام جملتين مع الإيجاز، ويمكِّن الكلام ويقرره في الذهن[67].

أشار أبو السعود في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾[68] إلى أسلوب القصر فقال: «أي مقصورون على الإصلاح المحض بحيث لا يتعلق به شائبة الإفساد والفساد، مشيرين بكلمة إنما إلى أن ذلك من الوضوح بحيث لا ينبغي أن يرتاب فيه»[69].

---

(61) تفسير أبي السعود 1/ 212.

(62) سورة البقرة، الآية: 164.

(63) تفسير أبي السعود 1/ 218.

(64) سورة البقرة، الآية: 228.

(65) تفسير أبي السعود 1/ 263.

(66) معجم البلاغة العربية 2/ 709.

(67) البلاغة العربية لبكري الشيخ أمين/ 175.

(68) سورة البقرة، الآية: 15.

(69) تفسير أبي السعود 1/ 53.

الإنشاء الطلبي

الاستفهام:

الاستفهام من الإنشاء الطلبي ومعناه طلب الفهم[70]، وإدراك المقصود منه ليس له حد قاطع، إذقد يحمل إلى جانب معناه الأصلي معاني أخرى عدَّد البلاغيون منها على سبيل التمثيل، التوبيخ، مثل قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ﴾[71] قال أبو السعود: «تجريد للخطاب وتوجيه له إلى بعضهم بعد توجيهه إلى الكل، والهمزة فيها تقرير مع توبيخ وتعجيب»[72]. وقد يخرج الاستفهام إلى التعجب نحو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَـرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَـٰرِهِمْ﴾[73] قال العمادي: «ألم تر تقرير لمن سمع بقصتهم من أهل الكتاب وأرباب الأخبار، وتعجيب من شأنهم البديع . . . فإن هذا الكلام قد جرى مجرى المثل في مقام التعجيب»[74].

الأمـــر:

هو طلب الفعل على وجه الاستعلاء، وقد يخرج عن معناه الأصلي إلى معانٍ أخرى تفهم من السياق وقرائن الأحوال، منها، التعجيز، وهو طلب أمر لا يقدر عليه المخاطب ويدعي أنه يقدر عليه، لإظهار عجزه تحدياً له.

وقد ذكر أبو السعود ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ﴾[75] فقال «تبكيتاً لهم وإظهاراً لعجزهم عن إقامة ما علقوا به رجاءهم من أمر الخلافة»[76].

وقد يخرج الأمر إلى الإهانة والتحقير، وتكون في مقام الإقلال من شأن

---

(70) معجم البلاغة العربية 2/ 664.

(71) سورة البقرة، الآية: 44.

(72) تفسير أبي السعود 1/ 120.

(73) سورة البقرة، الآية: 243.

(74) تفسير أبي السعود 1/ 139.

(75) سورة البقرة، الآية: 31.

(76) تفسير أبي السعود 1/ 105.

المخاطب، نحو قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[77] قال العمادي: «أي جامعين بين صورة القردة والخسوء وهو الطرد والصغار، على أن خاسئين نعت لقردة وقيل حال... والمراد بالأمر بيان سرعة التكوين وأنهم صاروا كذلك كما أراده الله»[78].

الوصل والفصل:

ويدعى كمال الاتصال والانقطاع في كتب البلاغة. وقد ذكر أبو السعود في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ﴾[79] ما يلي «نصبٌ على الاختصاص غيَّر سبكه عما قبله تنبيهاً على فضيلة الصبر ومزيته وهو في الحقيقة معطوف على ما قبله قال أبو علي إذا ذكرت صفات للمدح أو الذم فخولف في بعضها الإعراب فقد خولف للافتنان ويسمى ذلك قطعاً، لأن تغيير المألوف يدل على زيادة ترغيب في استماع المذكور ومزيدة اهتمام بشأنه كما مر في صدور السور»[80]. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[81] قال أبو السعود «أي يجازيهم على استهزائهم» سمي جزاؤه باسمه كما سمي جزاء السيئة سيئة إما للمشاكلة في اللفظ أو المقارنة في الوجود»[82].

الإيجـــاز:

ومعناه في اصطلاح علماء البيان اندراج المعاني المتكاثرة تحت اللفظ القليل[83]. والإيجاز قسمان: إيجاز حذف «ويكون بحذف ما لا يخل بالمعنى ولا ينقص من البلاغة، ولا بد من الدلالة على المحذوف، ويظهر المحذوف من جهة الإعراب ومن جهة المعنى، ويكون بحذف الجمل وبحذف

---

(77) سورة البقرة، الآية: 65.
(78) تفسير أبي السعود 1/ 139.
(79) سورة البقرة، الآية: 177.
(80) تفسير أبي السعود 1/ 229.
(81) سورة البقرة، الآية: 14.
(82) تفسير أبي السعود 1/ 56.
(83) معجم البلاغة العربية 2/ 924.

المفردات»[84]. وإيجاز قصر «وهو ما كان لفظه قصيراً يسيراً ومعناه كثيراً دون حذف»[85].

لقد أورد العمادي قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ﴾[86]، وفيه مجاز بالحذف والتقدير فقال «الفاء فصيحة عاطفة للجملة الشرطية على محذوف يقتضيه المقام وينسحب عليه الكلام للإيذان بتقرره وغناه عن الذكر وللإشعار بتحققه في أسرع ما يكون... وإظهار الأسماء في موقع الإضمار لأظهار كمال العناية بشأنها والإيذان بأنه عليه السلام أنبأهم بها على وجه التفصيل دون الإجمال والمعنى فأنبأهم بأسمائهم مفصّلة»[87] وقوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾[88] قال العمادي: «كلام عدل به عن نهج الخطاب السابق للإيذان باقتضاء جنايات المخاطبين للإعراض عنهم وتعداد قبائحهم على طريق المباءة معطوف على مضمر قد حذف للإيجاز والإشعار بأنه أمر محقق غني عن التصريح به»[89].

الإطنــاب:

هو زيادة اللفظ على المعنى لفائدة جديدة من غير ترديد[90]. وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَأَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ وَمَا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ﴾[91] قال العمادي «وإيراد ما لا يعلمون بعنوان الغيب مضافاً إلى السموات والأرض للمبالغة في بيان كمال شمول علمه المحيط وغاية سعته مع الإيذان بأن ما ظهر من عجزهم وعلم آدم عليه السلام من الأمور المتعلقة بأهل

---

(84) المصدر نفسه 1/ 177.
(85) المصدر نفسه 2/ 712.
(86) سورة البقرة، الآية: 33.
(87) تفسير أبي السعود 1/ 107.
(88) سورة البقرة، الآية: 57.
(89) تفسير أبي السعود 1/ 127.
(90) معجم البلاغة العربية 1/ 476.
(91) سورة البقرة، الآية: 30.

السموات وأهل الأرض»[92]. وفي قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾[93] قال العمادي «صفة أخرى مترتبة في الوجود على التلاوة وإنما وسط بينهما التزكية التي هي عبارة عن تكميل النفس بحسب القوة العملية وتهذيبها المتفرع على تكميلها بحسب القوة النظرية الحاصل بالتعلم المترتب على التلاوة، للإيذان بأن كلاً من الأمور المترتبة نعمة جليلة على حيالها مستوجبة للشكر، فلو روعي ترتيب الوجود كما في قوله تعالى: ﴿وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ لتبادر إلى الفهم كون الكل نعمة واحدة كما مر نظيره في قصة البقرة، وهو السر في التعبير عن القرآن تارة بالآيات، وأخرى بالكتاب والحكمة، رمزاً إلى أنه باعتبار كل عنوان نعمة على حدة، ولا يقدح فيه شمول الحكمة لما في تضاعيف الأحاديث الشريفة من الشرائع، وقوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾ صريح في ذلك فإن الموصول مع كونه عبارة عن الكتاب والحكمة قطعاً قد عطف تعليمه على تعليمهما وما ذلك إلا لتفصيل فنون النعم في مقام يقتضيه»[94].

أما البيان عند البلاغيين فهو «علمٌ يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة في وضوح الدلالة على المعنى المراد بأن تكون دلالة بعضها أجلى من بعض»[95]. وقد حصر البلاغيون أصول علم البيان في أربعة هي أصل واحد وسيلة وهو التشبيه، وأصلان ذاتيان هما المجاز والكناية، وأصل واحد جزء من أصل وهو الاستعارة.

التشـــبيه:

له تعريفات كثيرة منها «اشتراك الشيئين في صفة أو أكثر»[96]، وهو «أن

---

(92) تفسير أبي السعود 1/ 103.

(93) سورة البقرة، الآية: 151.

(94) تفسير أبي السعود 1/ 212.

(95) معجم البلاغة العربية 1/ 111.

(96) المصدر نفسه 1/ 320.

يثبت لهذا معنى من معاني ذاك أو حكماً من أحكامه»[97]، و«التشبيه مستدع طرفين، مشبهاً ومشبهاً به، واشتراكاً بينهما من وجه وافتراقاً من آخر»[98].

برع أبو السعود العمادي في تحليل الصور التشبيهية على نحو من الدقة والعمق الذي يجلّي فيه عمق الدلالة في ضوء السياق اللغوي وترابط المفردات في آي الذكر الحكيم مثل قوله تعالى: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[99]، قال: «أي هي في القسوة مثل الحجارة أو زائدة عليها فيها، أو أنها مثلها أو مثل ما هو أشد منها قسوة كالحديد، والفاء إما لتفريع مشابهتها لها على ما ذكر من القساوة تفريع التشبيه على بيان وجه الشبه في قولك احمرَّ خدّه فهو كالورد»[100]. وفي قوله تعالى: ﴿كَحُبِّ اللَّهِ﴾[101] قال العمادي: «مصدر تشبيهي أي نعت لمصدر مؤكد للفعل السابق فالمعنى يحبونهم حباً كائناً كحبهم لله تعالى أي يسوُّون بينه تعالى وبينهم في الطاعة والتعظيم، وقيل فاعل الحب المذكور وهم المؤمنون فالمعنى كائناً كحب المؤمنين له تعالى فلا بد من اعتبار المشابهة بينهما في أصل الحب لا في وصفه»[102].

وذكر أبو السعود التشبيه المقلوب وهو جعل المشبه مشبهاً به بادعاء أن وجه الشبه فيه أقوى وأظهر، وذلك في قوله تعالى: ﴿بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾[103] فقال: «أي ذلك العقاب بسبب أنهم نظموا الربا والبيع في سلك واحد لإفضائهما إلى الربح، فاستحلوه استحلاله، وقالوا يجوز بيع درهم بدرهمين كما يجوز بيع ما قيمته درهم بدرهمين، بل جعلوا الربا أصلاً في الحِلّ وقاسوا به البيع مع وضوح الفرق بينهما»[104]

(97) أسرار البلاغة/ 93.

(98) مفتاح العلوم/ 332.

(99) سورة البقرة، الآية: 74.

(100) تفسير أبي السعود 1/ 139.

(101) سورة البقرة، الآية: 164.

(102) تفسير أبي السعود 1/ 218.

(103) سورة البقرة، الآية: 274.

(104) تفسير أبي السعود 1/ 308.

وذكر أبو السعود التشبيه البليغ وهو ما حذفت فيه أداة التشبيه ووجه الشبه، ومنه أن يكون المشبه به مصدراً مبيناً للنوع، ومنه إضافة المشبه للمشبه به في تفسير قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾(105) قال: «والصمم آفة مانعة من السماع، والبكم الخرس، والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يبصر، وصفوا بذلك مع سلامة مشاعرهم المعدودة لما أنهم حيث سدوا مسامعهم عن الإصاخة لما يتلى عليهم من الآيات صاروا كفاقدي تلك المشاعر بالكلية، وهذا عند مفلقي سحر البيان من باب التمثيل البليغ المؤسس على تناسي التشبيه»(106).

وذكر العمادي التشبيه التمثيلي وهو ما كان وجه الشبه فيه صورة منتزعة من متعدد أمرين أو أمور، ولا يشترط البلاغيون فيه غير تركيب الصورة، وكلما كانت عناصر الصورة أكثر كان التشبيه أبعد وأبلغ. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾(107) قال: «إن التمثيل كما مر ليس إلا إبراز المعنى المقصود في معرض الأمر المشهود وتحلية المعقول بحلية المحسوس وتصوير أبواب المعاني بهيئة المأنوس»(108). وفي تفسير قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾(109). قال: «تمثيل لحالهم إثر تمثيل ليعم البيان منها كل دقيق وجليل، ويوفي حقها من التفظيع والتهويل، لما أن كل كلام له حظ من البلاغة وقسط من الجزالة والبراءة لا بد أن يوفى فيه حق كل من مقامي الإطناب والإيجاز، فما ظنك بما في ذروة الإعجاز من التنزيل الجليل، ولقد نعى عليهم في هذا التمثيل تفاصيل جناياتهم»(110).

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾(111)قال: «فإن التمثيل ألطف ذريعة إلى تسخير الوهم للعقل واستنزاله له من مقام الاستعصاء

(105) سورة البقرة، الآية: 18.
(106) تفسير أبي السعود 1/ 63.
(107) سورة البقرة، الآية: 28.
(108) تفسير أبي السعود 1/ 97.
(109) سورة البقرة، الآية: 19.
(110) تفسير أبي السعود 1/ 67.
(111) سورة البقرة، الآية: 17.

عليه، وأقوى وسيلة إلى تفهيم الجاهل الغبي، وقمع سورة الجامح الأبي، كيف لا وهو رفع الحجاب عن وجوه المعقولات الخفية، وإبراز لها في معرض المحسوسات الجلية، وإبداء للمنكر في صورة المعروف، وإظهار للوحشي في هيئة المألوف»[112].

المجـــاز:

هو ما أريد به غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة[113]، وهو عند البلاغيين قسمان: أولهما عقلي ويكون في الإسناد ونسبة الشيء إلى غير ما هو له ويسمى المجاز الحكمي، والإسناد المجازي، ولا يكون إلا في التركيب.

ذكر أبو السعود في تفسير قوله تعالى: ﴿فَٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُخۡرِجۡ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلۡأَرۡضُ﴾[114] المجاز العقلي فقال: «مما تنبت الأرض إسناد مجازي بإقامة القابل مقام الفاعل»[115]، وفي قوله تعالى: ﴿أَنۢبَتَتۡ سَبۡعَ سَنَابِلَ﴾[116]قال: «وإسناد الإنبات إلى الحبة مجازي كإسناده إلى الأرض والربيع، وهذا التمثيل تصوير للأضعاف كأنها حاضرة بين يدي الناظر»[117].

وثانيهما المجاز اللغوي ويكون في نقل الألفاظ عن حقائقها اللغوية إلى معانٍ أخرى بينها صلة ومناسبة، ويكون في المفرد كما يكون في المركب المستعمل في غير ما وضع له، وهذا النوع من المجاز قسمان: قسم لا تكون فيه العلاقة هي المشابهة ويسمى المجاز المرسل. وعلاقاته كثيرة منها، الجزئية، والكلية، والمسببية، والسببية، واعتبار ما كان وما يكون، والمحلية، والحالية، والآلية، والمجاورة[118].

---

(112) تفسير أبي السعود 1/ 62.

(113) معجم البلاغة العربية 1/ 170.

(114) سورة البقرة، الآية: 61.

(115) تفسير أبي السعود 1/ 130.

(116) سورة البقرة، الآية: 261.

(117) تفسير أبي السعود 1/ 299.

(118) معجم البلاغة العربية/ 170، 304.

ذكر أبو السعود تسمية الكل باسم الجزء من المجاز المرسل في تفسير قوله تعالى: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾[119] فقال: «أي في جماعتهم، فإن صلاة الجماعة تفضل على صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة، لما فيها من تظاهر النفوس في المناجاة، وعبر عن الصلاة بالركوع احترازاً عن صلاة اليهود، وقيل الركوع الخضوع والانقياد لما يلزمهم الشارع»[120].

كما ذكر إطلاق اسم المحل على الحال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ﴾[121] فقال: «بيان لأشدِّيَّة قلوبهم من الحجارة في القسوة وعدم التأثر واستحالة صدور الخير منها، يعني أن الحجارة ربما تتأثر حيث يكون منها ما يتفجر منه المياه العظيمة»[122]. وذكر تفسير قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾[123] فقال: «وإيثار الجعل المنبيء عن دوام الملابسة واستمرار الاستقرار على الإدخال المقيد لمجرد الانتقال من الخارج إلى الداخل، للمبالغة في بيان سد المسامع باعتبار الزمان، كما أن إيراد الأصابع بدل الأنامل للإشباع في بيان سدها باعتبار الذات، كأنهم سدوها بجملتها لا بأناملها فَحَسْبُ كما هو المعتاد. ويجوز أن يكون هذا إيماء إلى كمال حيرتهم وفرط دهشتهم وبلوغهم إلى حيث لا يهتدون إلى استعمال الجوارح على النهج المعتاد، وكذا الحال في عدم تعيين الأصبع المعتاد أعني السبابة، وقيل ذلك لرعاية الأدب»[124].

الاستعارة:

هي النوع الثاني من المجاز اللغوي، تكون العلاقة فيه بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المشابهة. وقد تعددت تعريفاتها، فمنهم من قال: هي نقل

---

(119) سورة البقرة، الآية: 42.
(120) تفسير أبي السعود 1/ 119.
(121) سورة البقرة، الآية: 74.
(122) تفسير أبي السعود 1/ 139.
(123) سورة البقرة، الآية: 19.
(124) تفسير أبي السعود 1/ 65.

العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره، لغرض شرح المعنى وفضل الإبانة عنه أو تأكيده أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه[125]. وهي عند عبد القاهر الجرجاني أن تريد تشبيه الشيء بالشيء فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه[126].

وتنقسم الاستعارة من حيث ذكر أحد طرفيها إلى تصريحية ومكنية، وباعتبار لفظها إلى أصلية وتبعية، وتكون الاستعارة مفردة، وقد تكون مركبة، وتسمى في حالة التركيب استعارة تمثيلية وهي مجاز مركب علاقته المشابهة[127].

ذكر أبو السعود في تفسير قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[128] ما يلي: «والختم على الشيء الاستيثاق منه بضرب الخاتم عليه صيانة، أو لما فيه من التعرض له كما في البيت الفارغ والكيس المملوء والأول هو الأنسب بالمقام، إذ ليس المراد به صيانة ما في قلوبهم بل إحداث حالة تجعلها بسبب تماديهم في الغيّ وانهماكهم في التقليد وإعراضهم عن منهاج النظر الصحيح بحيث لا يؤثر فيها الإنذار ولا ينفذ فيها الحق أصلاً، إما على طريقة الاستعارة التبعية بأن يشبه ذلك بضرب الخاتم على نحو أبواب المنازل الخالية المبنى للسكن، تشبيه معقول بمحسوس بجامع عقلي هو الاشتمال على منع القابل عما من شأنه وحقه أن يقبله، ويستعار الختم ثم يشتق منه صياغة الماضي، وإمّا على طريقة التمثيل بأن يشبه الهيئة المنتزعة من قلوبهم وقد فعل بها ما فعل من إحداث تلك الحالة المانعة من أن يصل إليها ما خلقت هي لأجله من الأمور الدينية النافعة، وحيل بينها وبينه بالمرة بهيئة منتزعة من محال معدة لحلول ما يحلها حلولاً مستتبعاً لمصالح مهمة، وقد منع من ذلك بالختم عليها وحيل بينها وبين ما أعدت لأجله

---

(125) كتاب الصناعتين/ 268.

(126) أسرار البلاغة/ 93.

(127) معجم البلاغة العربية 598.

(128) سورة البقرة، الآية: 7.

بالكلية ثم يستعار لها ما يدل على الهيئة المشبه بها فيكون كل من طرفي التشبيه مركباً من أمور عدة»[129].

وذكر العمادي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم﴾[130] فقال: «والقسوة عبارة عن الغلظ والجفاء والصلابة كما في الحجر استعيرت لنبو قلوبهم من التأثر بالعظات»[131]. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا﴾[132] قال: «والخدع أن يوهم صاحبه خلاف ما يريد به من المكروه ليوقعه فيه من حيث لا يحتسب، أو يوهمه المساعدة على ما يريد هو ليغتر بذلك فينجو منه بسهولة، وكلا المعنيين مناسب للمقام، إما على طريق الاستعارة والتمثيل لإفادة كمال شناعة جناياتهم، أي يعاملون معاملة الخادعين وإما على المجاز العقلي»[133].

الكنايــة:

هي ترك التصريح بالشيء إلى مساويه في اللزوم لينتقل منه إلى الملزوم، أو، هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل المعنى من المذكور إلى المتروك. وقد تكون كناية عن صفة، أو موصوف، أو نسبة[134].

ذكر أبو السعود في تفسير قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ﴾[135] ما نصه «والرفث كناية عن الجماع لأنه لا يكاد يخلو من رفث وهو الإفصاح بما يجب أن يكنى عنه، وعُدّي بإلى لتضمُّنه معنى الإفضاء والإنهاء، وإيثاره ها هنا لاستقباح ما ارتكبوه»[136].

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾[137] قال: «أي لا

(129) تفيسر أبي السعود 1/ 45.
(130) سورة البقرة، الآية: 74.
(131) تفسير أبي السعود 1/ 139.
(132) سورة البقرة، الآية: 8.
(133) تفسير أبي السعود 1/ 48.
(134) معجم البلاغة العربية 2/ 780.
(135) سورة البقرة، الآية: 186.
(136) تفسير أبي السعود 1/ 237.
(137) سورة البقرة، الآية: 196.

تحلوا حتى تعلموا أن الهدي المبعوث إلى الحرم بلغ مكانه الذي يجب أن ينحر فيه، والمحل بالكسر يطلق على المكان والزمان»[138]. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ﴾[139] قال: «على أن اتقاء النار كناية عن الاحتراز من العناد، إذ بذلك يتحقق تسببه عنه وترتبه عليه، كأنه قيل فإذا عجزتم عن الإتيان بمثله كما المقرر فاحترزوا من إنكار كونه منزلاً من عند الله سبحانه، فإنه مستوجب للعقاب بالنار، لكن أوثر عليه الكناية المذكورة المبنية على تصوير العناد بصورة النار، وجعل الاتصاف به عين الملابسة بها للمبالغة في تهويل شأنه وتفظيع أمره وإظهار كمال العناية بتحذير المخاطبين منه، وحثهم على الجد في تحقيق المكنى عنه، وفيه من الإيجاز البديع ما لا يخفى»[140].

أما علم البديع فهو علم تعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية مطابقة الكلام لمقتضى الحال. ووجوه تحسين الكلام قسمان، قسم يرجع إلى المعنى (المحسنات المعنوية)، وقسم يرجع إلى اللفظ (المحسنات اللفظية)[141]. ومن المحسنات المعنوية:

الطبـــاق والمقـــابلة:

الطباق هو الجمع بين متضادين أي معنيين متقابلين في الجملة، بأن يكون بينهما تقابل وتناف ولو في بعض الصور، سواء كان التقابل حقيقياً أو اعتبارياً[142]. والطباق أنواع ثلاثة: طباق إيجاب، وسلب، وإيهام التضاد.

أما المقابلة فهي أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو أكثر، ثم يؤتى بما يقابل ذلك المذكور من المعنيين المتوافقين أو المعاني المتوافقة على الترتيب. والمراد بالتوافق خلاف التقابل، وقد تتركب المقابلة من طباق وملحق به[143].

---

(138) تفسير أبي السعود 1/ 243.
(139) سورة البقرة، الآية: 24.
(140) تفسير أبي السعود 1/ 87.
(141) معجم البلاغة العربية 1/ 71.
(142) المصدر نفسه 1/ 447.
(143) المصدر نفسه 2/ 684.

ذكر أبو السعود قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾[144]. فقال: «عظيم على الناس قاطبة، أما أولئك فقد أحياهم ليعتبروا بما جرى عليهم فيفوزوا بالسعادة العظمى، وأما الذين سمعوا بقصتهم فقد هداهم إلى مسلك الاعتبار والاستبصار، ولكن أكثر الناس لا يشكرون فضله كما ينبغي، ويجوز أن يراد بالشكر الاعتبار والاستبصار وإظهار الناس في مقام الإضمار لمزيد التشنيع»[145].

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[146] قال: «إنكار من جهة الله تعالى لتسويتهم وإبطال للقياس لوقوعه في مقابلة النص»[147]. وذكر قوله تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ﴾[148] فقال في المقابلة «خيرٌ لكم وهو جميع ما كُلِّفوه من الأمور الشاقة التي من جملتها القتال فإن النفوس تكرهه وتنفر عنه، والجملة اعتراضية دالة على أن في القتال خيراً لهم، وهو شر لكم وهو جميع ما نهوا عنه من الأمور المستلذة»[149].

المبـــالغـة:

من المحسنات المعنوية، ويعرفها البلاغيون مطلقاً بأن يدعى لوصف بلوغه في الشدة أو الضعف حداً مستحيلاً أو مستبعداً، وتنحصر المبالغة عندهم في التبليغ والإغراق والغلو[150].

قال أبو السعود في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾[151] ما يلي

---

(144) سورة البقرة، الآية: 243.
(145) تفسير أبي السعود 1/ 276.
(146) سورة البقرة، الآية: 274.
(147) تفسير أبي السعود 1/ 308.
(148) سورة البقرة، الآية: 216.
(149) تفسير أبي السعود 1/ 253.
(150) معجم البلاغة العربية 1/ 102.
(151) سورة البقرة، الآية: 7.

«وإيثار الجملة الاسمية على الفعلية الموافقة لدعواهم المردودة للمبالغة في الرد بإفادة انتفاء الإيمان عنهم في جميع الأزمنة»[152]. وفي قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ﴾[153] قال: «حالية والحال أنه مكروه طبعاً على أن الكره مصدر وصف به المفعول مبالغة»[154]. وفي قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾[155] قال شاكر أي مجازٍ على الطاعة عبَّر عن ذلك بالشكر مبالغة في الإحسان إلى العباد، عليم مبالغ في العلم بالأشياء»[156].

الالتفـات:

ومن المحسنات المعنوية الالتفات، ولعل الأصمعي (214هـ) أول من ذكره، وقد عَدَّ ابن المعتز الالتفات من محاسن الكلام وبديعه معرفه بقوله: «هو الظرف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار»[157].

ذكر أبو السعود قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾[158] فقال: «وتخصيص هذا القول بالذكر مع كون مقتضى الظاهر إيراده على منهاج ما قبله من الأقوال المحكية المتصلة به، للإيذان بأن ما في حيزه نعمة جليلة مستقلة حقيقية الذكر والتذكير على حيالها، والالتفات إلى التكلم لإظهار الجلالة وتربية المهابة»[159] وفي تفسير قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ﴾[160] قال: «أي يطردهم ويبعدهم من رحمته، والالتفات إلى الغيبة بإظهار اسم الذات الجامع للصفات لتربية المهابة وإدخال الروعة»[161]. وفي تفسير قوله

---

(152) تفسير أبي السعود 1/ 48.

(153) سورة البقرة، الآية: 215.

(154) تفسير أبي السعود 1/ 253.

(155) سورة البقرة، الآية: 158.

(156) تفسير أبي السعود 1/ 215.

(157) علم البديع/ 135.

(158) سورة البقرة، الآية: 34.

(159) تفسير أبي السعود 1/ 109.

(160) سورة البقرة، الآية: 159.

(161) تفسير أبي السعود 1/ 216.

تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾[162] قال: «التفات إلى خطاب المذكورين مبني على إيراد ما عدد من قبائحهم السابقة لتزايد السخط الموجب للمشافهة بالتوبيخ والتقريع، والاستفهام إنكاري بمعنى إنكار الواقع»[163].

أسلوب الحكيم:

وهو من المحسنات المعنوية بأن تلقى المخاطب بغير ما يترقبه، إما بترك سؤاله والإجابة عن سؤال لم يسأله، وإما بحمل كلامه على غير ما كان يقصد إشارة إلى أنه كان ينبغي أن يسأل هذا السؤال»[164].

ذكر أبو السعود في تفسير قوله تعالى: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾[165] ما يلي: «كانوا قد سألوه عليه الصلاة والسلام عن الحكمة في اختلاف حال القمر وتبدل أمره فأمره الله العزيز الحكيم أن يجيبهم بأن الحكمة الظاهرة في ذلك أن تكون معالم للناس في عبادتهم»[166].

التتميم:

من المحسنات المعنوية، وهو عبارة عن الإتيان في النظم والنثر بكلمة إذا طرحت من الكلام نقص حسنه ومعناه، ويأتي على ضربين: ضرب في المعنى، وضرب في الألفاظ[167]. وقد ذكر أبو السعود في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ﴾[168]. فقال: «أي حملته الأنفة وحميّة الجاهلية على الإثم، الذي نهي عنه لجاجاً وعناداً، فحسبه جهنم مبتدأ وخبر أي كافيه جهنم»[169].

---

(162) سورة البقرة، الآية: 28.

(163) تفسير أبي السعود 1/97.

(164) علم البديع/174.

(165) سورة البقرة، الآية: 189.

(166) تفسير أبي السعود 1/239.

(167) علم البديع/110.

(168) سورة البقرة، الآية: 205.

(169) تفسير أبي السعود 1/247.

الجنـــاس:

من المحسنات اللفظية، وهو تشابه اللفظين في النطق واختلافهما في المعنى. ومن الجناس ما هو تام، وما هو غير تام(170). وقد ذكر أبو السعود في قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ﴾(171) ما نصه: «أي ولأتم نعمتي عليكم في أمر القبلة أو في الآخرة إتماماً كائناً كإتمام لها بإرسال رسول كائن منكم، فإن إرسال الرسول لاسيما المجانس لهم نعمة لا يكافئها نعمة قط»(172). وفي قوله تعالى: ﴿وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾(173) قال: «أي الذين يتأتى منهم اللعن أي الدعاء عليهم باللعن من الملائكة ومؤمني الثقلين، والمراد بيان دوام اللعن واستمراره، وعليه يدور الاستثناء المتصل في قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾»(174).

ونستخلص من هذه الرحلة مع أبي السعود في تفسيره: «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم» أن تطبيقاته البلاغية لنظرية النظم وما اشتملت عليه من علوم بلاغية، تندرج في ثناياها القيم الأسلوبية، التي اصطلح عليها الأسلوبيون اليوم ما يعرف بعلم الأسلوب. ودرسوا تحت هذا العلم موضوعات الدلالة والسياق وغيرهما.

وقد لاحظنا من خلال تتبعنا لتفسير آي الذكر الحكيم، واستقصائنا لفكر أبي السعود اللغوي، والنحويّ، والبلاغي، أنه أجاد في تطبيقاته للمفاهيم الأسلوبية على درجة منقطعة النظير تسجَّل له بالإجلال العلمي، لأنه كان ثاقب الفهم عميق الوعي للنظرية وتطبيقها. فضلاً عن دقته وتعمقه، وهو يتناول آيات القرآن الكريم، ومن ذلك «لا يعلمون الكتاب أي لا يعرفون التوراة ليطالعوها، وحمل الكتاب على الكتابة يأباه سياق النظم الكريم»(175) وكذلك «بيان أن

---

(170) معجم البلاغة العربية 1/100.
(171) سورة البقرة، الآية: 151.
(172) تفسير أبي السعود 1/212.
(173) سورة البقرة، الآية: 159.
(174) تفسير أبي السعود 1/216.
(175) المصدر نفسه/144.

الخلود في النار مختص بالكافر من سياق النظم الحكيم»[176] وكذلك «على تقدير جعل الاشتراء المذكور عبارة عن معاملتهم المحكية وهو الأنسب بتجاوب أطراف النظم الكريم»[177].

مستخلص البحث

قام الباحث بعرض موجز لنظرية النظم اقتضته طبيعة البحث بوصفه قاعدة أساسية للدراسة التطبيقية عند أبي السعود العمادي. وقد عرض الباحث فكر أبي السعود في منهجه التحليلي وتطبيقاته البلاغية للعلوم الثلاثة: المعاني، والبيان، والبديع.

فقد درس منهجه وتطبيقاته في موضوعات الأسلوب الخبري، وأحوال الإسناد، وأسلوب القصر، والأساليب الإنشائية، ومفهوم الفصل والوصل، ومسائل الإيجاز والإطناب

ثم تناول البحث التحليلات العميقة التي عرضها أبو السعود في مباحث البيان: التشبيه، والمجاز، والاستعارة، والكناية. محللاً فكر أبي السعود ومبيناً إبداعه في المجال التطبيقي.

ثم وقف الباحث على أهم الفنون البديعية التي درسها وحلّلها في آي الذكر الحكيم. ولاحظ الباحث أن هذه الفنون ليست مجرد محسنات عارضة وإنما هي في جوهر الدلالات التركيبية والإفرادية وفي صميم السياق اللغوي.

---

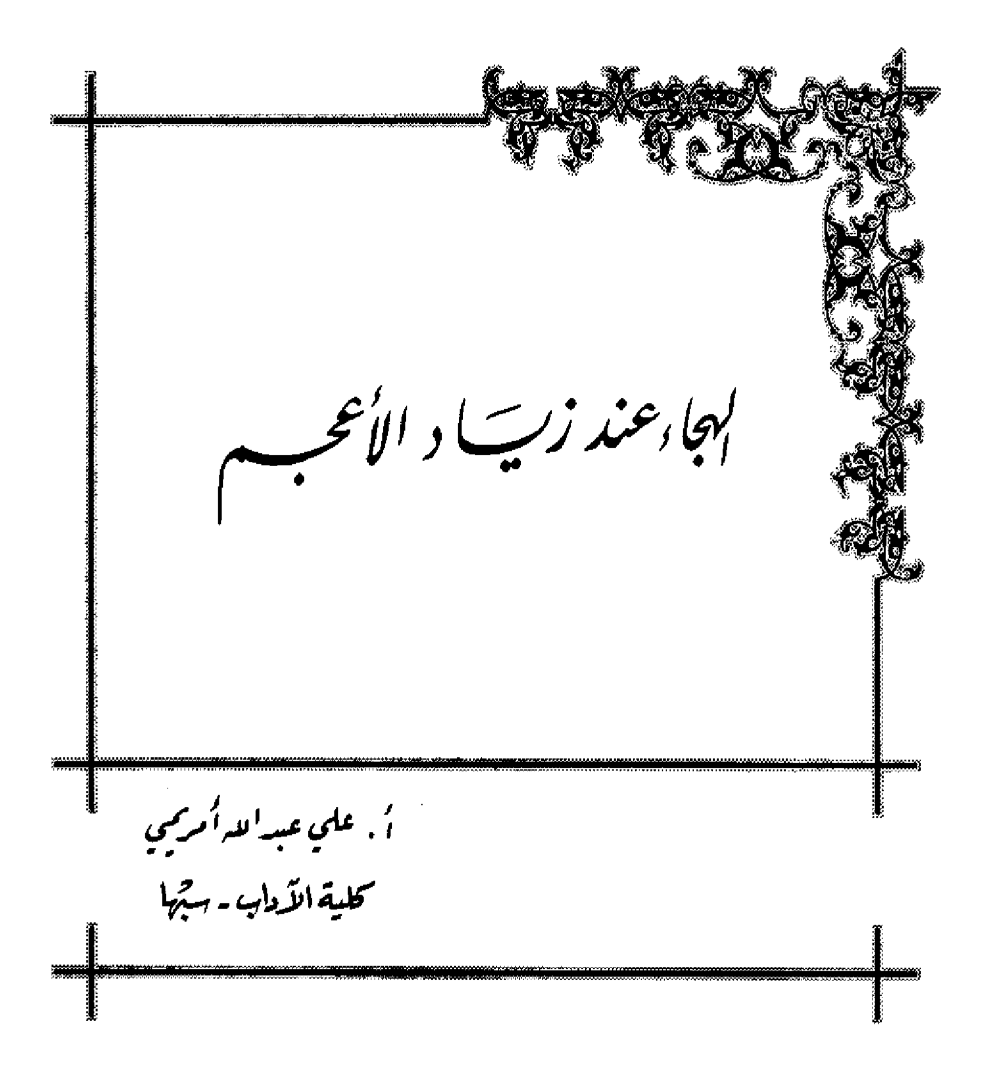
(176) المصدر نفسه/ 147.

(177) المصدر نفسه/ 59.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أثر القراءات القرآنية في تطور الدرس اللغوي، د. عفيف دمشقية ـ طرابلس: معهد الإنماء العربي، د.ت.
- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف. بيروت: دار الجيل، 1991ف.
- إعجاز القرآن، أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تح عماد الدين أحمد حيدر ـ بيروت: المكتبة الثقافية، 1991ف.
- البلاغة تطور وتاريخ، د. شوقي ضيف ـ القاهرة: مكتبة المعارف، د.ت.
- البلاغة العربية ج1، بكري شيخ أمين. ـ بيروت: دار المعارف، 1982ف.
- التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، حمادي صمود. ـ تونس: الجامعة التونسية، 1981ف.
- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.
- جامع البيان في تفسير القرآن، محمد بن جرير الطبري (310هـ). ـ بيروت: دار الجيل، د.ت.
- الحيوان، الجاحظ، تح عبد السلام هارون. ـ القاهرة، دن، 1979ف.
- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمود محمد شاكر. ـ القاهرة: دار المدني، 1992ف.
- رسائل الجاحظ، الجاحظ، تح عبد السلام هارون. ـ بيروت: دار الجيل، 1991ف.
- علم البديع، د. عبد العزيز عتيق. ـ بيروت: دار النهضة، 1984ف.
- علم البيان، د. عبد العزيز عتيق. ـ بيروت: دار النهضة، 1985ف.
- في تاريخ البلاغة العربية، د. عبد العزيز عتيق. ـ بيروت: دار النهضة، دت.
- الكامل، المبرد (ت285هـ). ـ بيروت: مكتبة المعارف، د.ت.
- كتاب الصناعتين، أبي هلال العسكري تح علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل. ـ بيروت: المكتبة العصرية، 1986ف.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن

عمر الزمشخري (ت538هـ) تح مصطفى حسين أحمد. ـ بيروت: دار الكتاب العربي، 1987ف.
- مجاز القرآن، معمر بن المثنى. ـ القاهرة: مطبعة الخانجي، دت.
- المختصر في تاريخ البلاغة العربية، د. عبد القادر حسين. ـ بيروت: دار الشروق، 1992ف.
- معاني القرآن، الفراء. ـ القاهرة: دار الكتب، د.ت.
- معجم البلاغة العربية، د. بدوي طبانة. ـ طرابلس: جامعة طرابلس 1975ف.
- مفاتيح الغيب، الرازي. ـ بيروت: دار الفكر، د.ت.
- مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر محمد (ت 626هـ) ضبط نعيم زرزور. - بيروت: دار الكتب العلمية، 1987ف.
- منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، د. مصطفى الصاوي الجويني. - مصر: دار المعارف، د.ت.
- النحو وكتب التفسير ج1،د. إبراهيم عبد اللّه رفيدة. ـ طرابلس: الدار الجماهيرية، 1984ف.



الهجاء عند زياد الأعجم

أ. علي عبدالله أمريمي
كلية الآداب - سبها

زياد بن سليمان الأعجم أحد بني عامر بن الحارث من قبيلة عبد القيس بن أفصى[1] الربعية، ولقب بالأعجم للكنة في لسانه، وربما كان السبب في هذه اللكنة مخالطته الأعاجم، فقد كان ينزل إصطخر وسكن خراسان، وفوق هذا كان مولده ومنشؤه بأصبهان في فارس[2]، وبالتالي اكتسب هذه اللكنة.

وكان مولده كما أشرنا بأصبهان ولا نعرف شيئاً عن السنة التي ولد فيها

(1) المؤتلف والمختلف ـ للآمدي «الحسن بن بشر. ت. 370هـ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط 2 ـ 1982 ـ ص 131.

(2) الأغاني ـ للأصبهاني «أبو الفرج علي بن الحسن 284 ـ 356هـ» ـ نشر دار إحياء التراث ـ طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب ـ مؤسسة جمال للطباعة والنشر ـ بيروت ـ جـ15 ص380.

زياد، ولكن من المرجح أن يكون مولده قبل الهجرة النبوية أو بعدها بقليل، فقد شارك في فتح إصطخر حين فتحها عثمان بن أبي العاص في خلافة عمر بن الخطاب سنة ثلاث وعشرين للهجرة[3]، ولكي يشارك في هذا الفتح لا بد أن يكون قادراً على تحمل مصاعب القتال، وفي رأينا أن زياداً كان شاباً عندما شارك في فتح إصطخر، وقد شارك في الفتوح الإسلامية لفارس، وسكن خراسان إلى أن توفي بها سنة مئة للهجرة في أواخر خلافة عمر بن عبد العزيز[4].

ولم تذكر المصادر شيئاً عن أسرة زياد سوى إشارة إلى وجود عقب له[5]، أما قبيلته عبد القيس فانتشرت بطونها فيما قبل الإسلام على ساحل الخليج العربي والعراق، وكانت تخضع في ولائها لبني المنذر في الحيرة، وهي من القبائل التي سبقت إلى إعلان إسلامها، كما سكنت معظم بطونها البصرة والكوفة بعد الإسلام، ولها دور كبير في الفتوح الإسلامية، وأقام بعض من بطونها في خراسان بعد فتحها، وكان لها دور في العصبية القبلية التي ظهرت منذ مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه.

وزياد الأعجم أحد الشعراء الذين عاشوا عصر الخلافة الراشدة، وفترة من حكم بني أمية، فقد توفي، كما ذكرنا، في خلافة عمر بن عبد العزيز، عدّه ابن سلاّم في الطبقة السابعة من الإسلاميين[6]، وخص آل المهلب بن أبي صفرة بمدائح كثيرة، فقد كان مقرباً منهم أثناء إقامته بخراسان، وله مرثيّة جميلة الألفاظ سهلتها جيدة الصياغة، رثى بها المغيرة بن المهلّب، وهي مرثيّة مشهورة يستشهد بها كثيراً، وتعد أطول قصائده، فقد بلغت سبعة وخمسين بيتاً[7]، وله

---

(3) تاريخ الطبري «تاريخ الأمم والملوك» ـ محمد بن جرير الطبري ـ مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ط1 1985 ـ مج2 ـ جـ4 ـ ص398، وتاريخ الأدب العربي ـ كارل بروكلمان ـ تر. د. عبد الحليم النجار ـ دار المعارف ـ مصر ـ ط4 ـ جـ1 ـ ص231.

(4) الأغاني ـ جـ15 ـ ص380، وبركلمان ـ جـ1 ص231.

(5) الشعر والشعراء ـ لابن قتيبة «عبد الله بن مسلم. ت 232هـ» ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ ط4 ـ 1980 ـ جـ1 ـ ص343.

(6) طبقات الشعراء ـ للجمحي «محمد بن سلام. ت232 هـ ـ»دار الكتب العلمية ـ ط4 ـ 1982 ـ ص192.

(7) الأمالي ـ لليزيدي «أبو عبد الله محمد بن العباس. ت. 310هـ» ـ تحق. الحبيب بن عبد الله العلوي ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ ص1 وما بعدها.

قطع شعرية أخرى في المدح والهجاء والوصف والغزل، وهي في مجملها جميلة سهلة الألفاظ بعيدة عن الصعوبة والتعقيد.

وعندما ننظر في شعر الهجاء عند زياد الأعجم نجده يسير في اتجاهين: اتجاه نحو الهجاء القبلي والاتجاه الآخر نحو الهجاء الفردي:

والهجاء القبلي فيما قبل الإسلام كان يقوم بدافع العصبية القبلية، فالشاعر يتعصب لقبيلته ويدافع عنها، يهجو من يتعرض لها ويرمي القبيلة المهجوة بأقبح النعوت، وعندما جاء الإسلام دعا إلى نبذ هذه العصبية وحاربها، ولكن لم يمض وقت طويل حتى عادت العصبية القبلية إلى الظهور بعد وفاة الرسول ﷺ وحدوث حروب الردة، واستطاع أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه القضاء على هذه الفتنة، وقد جرد الشعراء أنفسهم خلال هذه الحرب لتحريض قبائلهم على الردة، وكان بعضهم يرى أن العودة إلى الدين الإسلامي هي عودة لسلطان قريش ويجب التخلص من هذا السلطان، وكان هذا بدافع تعصبهم لقبائلهم كما هو عند الحطيئة في مثل قوله[8]:

أطعنا رسول الله إذ كان صادقاً	فيا عجباً ما بال دين أبي بكر
ليورثها بكراً إذا مات بعده	فتلك وبيت الله قاصمة الظهر

وحدثت فتنة مقتل عثمان بن عفان، ونشبت الحرب بين علي رضي الله عنه وخصومه عائشة وطلحة والزبير وحدثت موقعة الجمل، وظهرت العصبية القبلية بين اليمانية وربيعة بسبب التنافس على قيادة الجيوش، وحدث هذا أيضاً في وقعة صفين بين علي ومعاوية، وفي كل ذلك شارك الشعراء وشرعوا ألسنتهم كل يظهر حسن بلاء قومه وحسن قيادتهم للجيوش، ويصاحب ذلك الطعن والتجريح وتقليل قيمة الطرف الآخر.

وفي عصر بني أمية تزداد نار العصبية القبلية استعاراً بين القبائل العربية في كل من الجزيرة والشام والبصرة والكوفة وخراسان، وربما كان السبب في اشتعال نار العصبية في هذه الفترة، وخاصة في خراسان، المنافسة على قيادة

---

(8) ديوان الحطيئة ـ شرح أبي سعيد السكري ـ دار صادر ـ بيروت ـ 1981 ص143.

الجيوش وولاية الثغور المفتوحة، فقد كان الوالي يولي عماله وقواده من قبيلته أو أحلافها.

وفي كل ذلك يتجرد الشاعر للدفاع عن قبيلته ويتحدث عن حسن بلائها في الحروب، ويعدد مثالب القبيلة الخصم وأحلافها ويقلل من شأنها، وبالمقابل يرد شعراء الخصم، وبذلك يحتدم الهجاء القبلي بين شعراء الجانبين بسبب تلك العصبيات التي عادت للظهور بعد الإسلام، والتي ساعدت الفتن التي حدثت بعد وفاة الرسول ﷺ في ظهورها بعد محاربة الإسلام لها واختفائها فترة من الزمن، وهناك أسباب شخصية ساعدت على احتدام الهجاء القبلي إلى جانب تلك العصبيات القبلية كما سنرى عند زياد الأعجم.

والهجاء القبلي عند زياد الأعجم دفاع عن القبيلة التي ينتمي إليها، ولكن لم يكن دفاعاً عن القبيلة نتيجة المعارك التي تخوضها مع غيرها من القبائل، إنما كان السبب في معظمه منازعات فردية بين زياد وشاعر من قبيلة أخرى، فكان يتعرض كل منهما إلى قبيلة الآخر بالهجاء ويجردها من جميع الصفات الحميدة ويصمها بأقبح النعوت، فتحتدم معارك هجائية بينهما، فقد احتدم الهجاء مثلاً بين شاعرنا وبين قتادة بن مغرب اليشكري، فأخذ كل منهما يهجو قبيلة الآخر ويعدد مثالبها، ويرميها بأقبح النعوت، وبالغ زياد في هجاء قتادة وعشيرته يشكر، ونعتهم بعدم الوفاء واللؤم والحقارة وطعن في نسبهم فقال[9]:

لو أن بكراً براه الله راحلة ... لكان يشكر منها موضع الذنب

ليسوا إليه ولكن يعلقون به ... كما تعلّق راقي النّخلِ بالكرب

فهو يحقر من شأنهم حين يضعهم موضع الذنب من البعير، ويشكك في نسبتهم لبكر بن وائل وهم مع هذا يعلقون به كما يتعلق راقي النخل بالكرب، والطعن في النسب له أثر كبير في نفوس المهجوين فهو من أوجع ما ترمى به القبيلة، وأشد وقعاً في نفوس أفرادها، فهي تعتز بنسبها وتحرص على التمسك به وتكره الانتماء إلى غير أصلها، وهذا ما ورثه العرب في هذا العصر وغيره من

(9) طبقات الشعراء ـ ص195.

العصور من أسلافهم في عصر ما قبل الإسلام، فلا بد أن تعتز القبيلة بنسبها وتنتسب إلى أصلها، لأنها إن فقدت هذا النسب أو غمز فيه ضعفت شوكتها وهان أمرها، وخاصة أن الولاة في ذلك العصر عصر بني أمية كانوا يولون عمالهم وقوادهم من قبائلهم وأحلافها، وهذا يجعل كلاً من الفرد والقبيلة يتمسك بنسبه ويتعصب إليه ويكره أن يغمز في هذا النسب، هذا بالإضافة إلى الشعور القومي الذي يؤلف بين العرب نتيجة احتكاكهم بالأجناس الأخرى بعد الفتح الإسلامي ومخالطتهم إياهم، وإحساسهم بأنهم من أمة لها خصائصها ومقوماتها الحضارية والفكرية المميزة، فصار من العار أن تنعت القبيلة أو الفرد بالعجمة، وأنها ليست من أصل عربي كما نرى في قوله يعير الأزد بالعجمة وأنهم ليسوا عرباً وإنما استعربوا حين يقول[10]:

هل تسمع الأزد ما يقال لها ... في ساحة الدار أم بها صمم؟

اختتن القوم بعدما هرموا ... واستعربوا ضلة وهم عجم

لذلك كله يتعصب العربي إلى جنسه العربي وهذا لا يمنع من تعصبه للقبيلة واعتزازه بها والانتساب إليها ويكره أن يطعن أويغمز في هذا النسب أو ينفى منه.

ونراه مرة أخرى ينعت اليشكريين باللؤم وأنهم دائماً على عدم الطهر، حتى إن الرجل إذا مسّ ثوبه ثوب أحد اليشكريين وجبت عليه الطهارة فيقول[11]:

إذا يشكري مسّ ثوبَك ثوبُه ... فلا تذكرَنّ الله حتى تطهّرا

فلو أن من لؤم تموت قبيلة ... إذاً لأمات اللؤمُ لا شك يشكرا

ومن هذين البيتين نلمس أثر الدين الإسلامي، حيث استخدم الشاعر معاني وألفاظاً جديدة أتى بها الدين الحنيف.

ولعل أشد ما يقع في نفس القبيلة المهجوة ويؤلمها ألماً شديداً أن تنعت

---

(10) الأغاني ـ جـ14 ـ ص288.

(11) الأغاني ـ جـ13 ـ ص103.

بالذلة والعجز والهوان، وقهر القبائل لها، فزياد ينعت يشكر بالغدر وأنه من طباعهم، إلا أنهم لا يستطيعون الغدر ويعجزون عنه لذلهم وقهر الناس لهم حين يقول[12]:

ويشكر لا تستطيع الوفاء وتعجز يشكر أن تغدرا

ولجّ زياد في هجاء يشكر حتى دعت شاعرها سويد بن أبي كاهل للرد على زياد، فأبى عليهم مما جعل زياداً يهجوه ويطعن في نسبه أيضاً[13] ونراه يصف أهله باللؤم حين يقول[14]:

ونُبِّئْتُهُم يستنصرون بكاهل واللؤم فيهم كاهل وسنام

والطعن بصفة اللؤم كان وليد البيئة الاجتماعية في العصر الأموي، فلفظة اللؤم أخذت دلالة واسعة في ذلك العصر بالإضافة إلى مدلولها في اللغة الذي يعني دناءة الأصل وشح النفس، فهي في عصر بني أمية تجمع إلى جانب تلك الدلالة الجشع ودناءة الخلق والغدر والخبث وذلة النفس، وهوانها والبخل وغيرها من الصفات الرذيلة، وربما هذا يرجع إلى التنافس بين القبائل العربية في سبيل الحصول على أكبر قدر من الغنائم المادية، فلا يتورع الفرد والقبيلة عن سلوك أي سبيل لتحقيق هذه الغاية، وبالتالي صارت هذه الصفة موضعاً للذم والتحقير، فهي تجمع كل الصفات الرذيلة، وهذا له أشد الأثر في نفس المهجو، وبالتالي نرى شاعرنا يلح عليها كثيراً في معظم أهاجيه.

وهجاء زياد لبني يشكر جعل أبا جلدة اليشكري يطلب من زياد أن يكفّ عن هجاء يشكر ويحذره من هجائه فيقول له[15]:

لا تهجُ يشكر يا زياد ولا تكن غرضا وأنت عن الأذى في معزل

واعلم بأنهم إذا ما حصّلوا خير وأكرم من أبيك الأعزل

(12) الشعر والشعراء - جـ1 - ص343.

(13) الأغاني - جـ13 - ص103.

(14) نقد الشعر - لقدامة بن جعفر «أبو الفرج قدامة بن جعفر» - تحق. د. محمد عبد المنعم خفاجي - دار الكتب العلمية - بيروت - ص162.

(15) الأغاني - جـ11 - ص321.

لولا زعيم بني المعلّى لم نبث حتى نصبّحكم بجيش جحفل

ومن هذا أيضاً الأهاجي التي وقعت بين زياد الأعجم مولى عبد القيس وشاعرها وبين المغيرة بن حبناء التميمي، فيذكر أبو الفرج في أغانيه أن السبب في هذه الأهاجي هو تقديم المهلّب بن أبي صفرة زياداً على المغيرة وغيره من الشعراء الذين يفدون على المهلّب، وما لبث الهجاء أن لجّ بينهما، فهجا زياد المغيرة وآل حبناء وبني تميم وعدّد مخازيهم، وأجابه المغيرة بهجاء عبد القيس وذكر مثالبها، فانظر إلى زياد وهو يهجو آل حبناء ويصفهم باللؤم الذي يأتي مع وليدهم ويلازمه حتى مماته، وأنهم لا مجد لهم ولا مآثر يذكرونها حين يقول[16]:

أرى كل قوم ينسلُ اللؤم عندهم ولؤم بني حبناء ليس بناسل

يشبّ مع المولود مثل شبابه ويلقاه مولوداً بأيدي القوابل

ويرضعه من ثدي أم لئيمة ويُخلق من ماء امرىء غير طائل

تعالوا فعدوا في الزمان الذي مضى وكل أناس مجدهم بالأوائل

فيرد عليه المغيرة ويعيّره بعجمته ويطعن في نسبه وينعته باللؤم فيقول فيه[17]:

أزياد إنك والذي أنا عبده ما دون آدم من أب لك يُعلم

فالْحَقْ بأرضك يا زياد ولا ترُم ما لا تطيق وأنت علج أعجم

أظننت لؤمك يا زياد يسدّه قوس سترت بها قفاك وأسهم

علج تعصّب ثم راق بقوسه والعلج تعرفه إذا يتعمّم

وتلجّ المناقضات بينهما وتمتد الأهاجي، فنرى زياداً لا يتوقف عن هجاء آل حبناء ونعتهم باللؤم والطعن في نسبهم، بل يتعداهم إلى بني تميم الذين ينحدر منهم آل حبناء، فيصفهم أيضاً باللؤم، فها هو يردّ على

(16) الأغاني ـ جـ13 ـ ص90.

(17) الأغاني ـ جـ13 ـ ص92.

المغيرة بن حبناء عندما قال له في مجلس المهلب[18]:

أقـول لـه وأنـكـر بـعـض شـأنـي　　ألـم تـعـرف رقـاب بـنـي تـمـيـم

فيجيبه زياد بقوله:

بـلـى فـعـرفـتـهـن مـقـصـرات　　جـبـاه مـذلّـة وسـبـال لـؤم

وهذه الأهاجي لسهولتها كانت تسير بين الناس، فكل منهما يعتمد في هجائه على تجريد قبيلة الآخر من الفضائل الحميدة، ويرميها بأقبح النعوت، والتجريد من حميد الصفات والنعت بكل نقيصة والوصف بشتى أنواع المثالب، من جبن وذلة ووضاعة النسب، وقلة العدد، وخفة الأحلام، مما له وقعه البليغ في نفسية المهجو، ويعد من الطعنات الموجعة التي تؤلم النفوس أشد إيلام، وهذا ما جعل قبيلة عبد القيس تسترضي المغيرة وترجوه أن يكف عن هجائها.

وبسبب خلاف وقع بين قبيلة عبد القيس وقبيلة الأزد بخراسان أيام المهلّب بن أبي صُفرة، احتدم الهجاء بين زياد الأعجم شاعر عبد القيس وكعب بن معدان الأشقريّ ثم الأزدي، وكان كعب هو الذي ابتدأ هذا الهجاء فقال في عبد القيس وهم أخواله[19]:

إني وإن كنت فرع الأزد قد علموا　　أخزى إذا قيل عبد القيس أخوالي

فـهـم أبـو مـالـك بـالـمـجـد شـرّفـنـي　　ودنّس العبد عبد القيس سربالي

فغضب زياد لذلك وردّ على هجاء كعب، وتعرّض للأشاقر فتجاهل نسبهم، وعيّرهم بقلّة العدد ـ وقلّة العدد من الخصال التي تعرّض القبيلة للذّم والتحقير ـ فها هو زياد يجعلهم من القلة بحيث تغرقهم بولة الثّعلب، وليس هناك أشدّ من هذا التحقير، ويزيد من تحقيرهم بأنّه لا أصل لهم حتى إنهم لو رهنوا بنعليْ عبدٍ لغَلقَ الرّهن فيقول[20]:

نُبّئتُ أشقر تهجونا فقلتُ لهم　　ما كنتُ أحسبهم كانوا ولا خلقوا

---

(18) الأغاني ـ جـ13 ـ ص94 وما بعدها.

(19) الأغاني ـ جـ14 ـ ص288.

(20) الأغاني ـ جـ14 ـ ص288.

لا يكثرون وإن طالت حياتهم ... ولو يبول عليهم ثعلب غرقوا

قوم من الحسب الأدنى بمنزلة ... كالفقع بالقاع لا أصل ولا ورق

إن الأشاقر قد أضحوا بمنزلة ... لو يُرهنون بنعلي عبدنا غلقوا[21]

فهو يتجاهل هذه القبيلة ويستهين بأمرها، فنراه يستخدم كلمة «نُبِئتُ» وهي توحي بأنه لم يستمع إلى ذلك الهجاء الذي وجه إليهم من قبل الأشاقر، ولا ما هي المثالب التي وظفتها القبيلة في هجاء عبد القيس، وإنما نقل إليه خبر الهجاء، واستخدامه لهذه اللفظة يوحي بتجاهله لقبيلة الأشاقر ويحقر من شأنها، لذلك نراه يصرح بتجاهله وتحقيره لهم في قوله: «ما كنت أحسبهم كانوا ولا خلقوا»، ونراه يستخدم الكناية للتعبير عن قلة العدد التي تعد من المثالب التي ترمى بها القبيلة في قوله: «لا يكثرون وإن طالت حياتهم»، ويؤكد هذه القلة وتحقيره لهذه القبيلة وتعبيره عن هوانها، وذلّها حينما يجعلهم يغرقون في بولة الثعلب، ولكن لماذا بولة الثعلب دون غيره من الحيوانات؟ ربما في هذا إشارة إلى المثل القائل «أذلُّ ممَّن بالت عليه الثعالب»، وقيل في مورد هذا المثل أن رجلاً من العرب فيما قبل الإسلام كان يعبد صنماً فنظر يوماً إلى ثعلب جاء حتى بال عليه فقال[22]:

أربٌ يبول الثُعلُبان برأسه ... لقد ذل من بالت عليه الثعالب

والتشبيه في البيت الثالث يشكك في نسبهم وينكر أن يكون لهم أصل كريم حين يشبههم بالفقع الذي لا أصل له بل يتعلق بما يجاوره، وهو لا يشبههم بأي فقع أو بالطحلب على سطح الماء، وإنما بالفقع في القاع وهذا يتناسب مع قوله في الشطر الأول «قوم من الحسب الأدنى بمنزلة» حتى يكونوا في أدنى منزلة من الحسب بسبب فقدهم الأصل، ويزيد من هذا التحقير حين يجعلهم يغلقون رهن نعلي عبد من عبيد عبد القيس.

---

(21) غلق الرهن: ـ عبارة تقولها العرب عند عجز الراهن عن سداد قيمة الرهن في الموعد الذي حدده المرهون عنده.

(22) مجمع الأمثال ـ للميداني «أحمد بن محمد النيسابوري» ـ منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ جـ2 ـ ص169.

ونلحظه في هجائه يعتمد على تجريدهم من الصّفات التي تفخر بها القبيلة، لأن لهذا التجريد أثراً في نفوس المهجوين، فانظر إليه أيضاً وهو يهجو الأشاقر ويرميهم بالكذب والبخل حيث يقول[23]:

قُبَيِّلَةٌ خيرها شرّها وأصدقها الكاذب الآثم

وضيفهم وسط أبياتهم وإن لم يكن صائماً صائم

فهو يجردهم من صفتي الكرم والصدق، ويؤكد قلة عددها واحتقارها بتصغيره لها حين أشار إليها بقوله «قُبيّلة»، ونرى أثر الإسلام في توليده للمعاني واستخدامه لألفاظ جاء بها القرآن الكريم، عندما لم يصرّح ببخلهم وعبّر عنه تعبيراً غير مباشر حينما جعل ضيفهم يصوم مُكرهاً لبخلهم.

وهو يلح على وصمهم بالبخل حين جعلهم يتواصون بذبح الكلب إذا جر صوته طارقاً حين يقول[24]:

ألا قل لكعب الأشقري بلؤمكم علمنا بأن اللؤم في الأرض أشقر

بيوتك أشباه البيوت وأهلها خنازير أنباط تعاف وتقذر

تواصوا بذبح الكلب إنْ جرَّ صوتُه لهم طارقاً والريح نكباء صرصر

فما ترك الكلب النباح مخافةً على زادهم لكن على النفس يحذر

فهو ينعتهم باللؤم ويجعله فرداً من أفراد القبيلة، ونراه يصور قبح مهجويه وسوء منظرهم وهيئتهم حين شبههم بالخنازير، فهي تعاف لمنظرها وقذارتها، ولهذا أثره في نفوس المهجوين، فالصفات الحسية والعيوب في الهيئة لها شأنها في المجتمع الذي نال شيئاً من التحضر وتغير في طباع وأذواق الناس، فصاروا يلتفتون إلى عيوب الهيئة التي من شأنها أن تؤذي الأذواق المرهفة والاستمتاع بالجمال.

إلى جانب هذا نرى الشاعر يعمد إلى أسلوب السخرية والإضحاك

---

(23) الشعر والشعراء ـ جـ1 ـ ص345.

(24) الحماسة البصرية ـ للبصري «علي بن الفرج بن الحسين» ـ ت659هـ ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ جـ2 ـ ص252.

باستخدام هذه الألفاظ والأساليب والصور المثيرة للضحك، التي تصور مهجوَّه في صورة ساخرة تحمل على الضحك، مثل تصويره للأشاقر بالخنازير، وذبحهم للكلب إن جر صوته طارقاً وهو في أشد الحاجة للقرى، فالكلب ترك النباح حرصاً على نفسه، وشاعرنا في اتباعه لأسلوب السخرية والإضحاك يساير المجتمع الأموي الذي أخذ بشيء من الترف والحضارة ورقة الطباع ولينها بسبب هذا التحضر وما وجد في حياتهم من فراغ، ولذلك نرى الشاعر يعمل جهده في ابتكار الصورة الهجائية الساخرة التي تثير الضحك لدى سامعيه فيحظى بإعجابهم، وربما هذا يدل على احتراف زياد فنَّ الهجاء.

ونراه يهجو الأزد ويعيِّرهم بمزاولتهم صيد الأسماك فيقول فيهم[25]:

أتتك الأزد مصفراً لحاها	تساقط من مناخرها الجواف

ولجّ الهجاء بين زياد الأعجم وكعب الأشقري، ما اضطر كعباً إلى أن يشكو زياداً إلى المهلّب راجياً أن ينتصر له ولقومه، ولكن المهلّب يقدر مكانة زياد الشعرية ومدائح زياد فيه، فلم يغضب لهجائه الأزد وأصلح ما بين الشاعرين.

وها هو يهجو بني جرم الذين يرجع نسبهم إلى قضاعة، فهو لم يهجهم بسبب نزاع بينه وبين شاعر منهم، بل ربما بسبب العصبيّة، التي كانت قائمة آنذاك، فهو من قبيلة عدنانية وقضاعة قبيلة قحطانيّة، فقد هجاهم عندما قابل أبا قلابة الجرمي، أحد شيوخ جرم فقال فيهم[26]:

قمْ صاغراً يا كهل جرم وإنّما	يقال لكهل الصدق قمْ غير صاغر
فإنك شيخ ميت وموزّث	قضاعة ميراث البسوس وقاشر
قضى الله خلق الناس ثم خلقتم	بقية خلق الله آخر آخر
فلم تسمعوا إلا بما كان قبلكم	ولم تُذركوا إلا بدق الحوافر
فلو ردّ أهل الحق من مات منكم	إلى حقه لم تدفنوا في المقابر

(25) الأغاني - جـ15 - ص394.

(26) الأغاني - جـ15 - ص394.

فهو كعادته يعتمد على التجريد في هجائه، فيحتقر شيخ جرم ويقلل من شأنه، وينعته بالكذب في اتباعه أسلوب المقابلة الذي جاء به في البيت الأول حين قابل بين الصفات الرديئة التي يتصف بها شيخ جرم والصفات الحميدة التي يتصف بها غيره، وينعته بالشّؤم الذي سيورثه قضاعة مثل الشؤم الذي جرته البسوس على قبيلتي بكر وتغلب من جراء الحرب التي اندلعت بين القبيلتين بعد مقتل كليب وائل بسبب ناقتها العجفاء، وهو بذلك يشير إلى المثل القائل: «أشأم من البسوس»[27]، وكذلك يشير إلى جمل بني عوافة بن سعد بن زيد مناة الذي يضرب بشؤمه المثل فيقال: «أشأم من قاشر»[28] وفي هذا دلالة على ثقافته التاريخية المستمدة من أخبار العرب وأنسابهم وأيامهم فيما قبل الإسلام، ويضع قضاعة في أهون منزلة وأحقرها، بحيث يؤخر الله خلقهم حتى ينتهي من خلق القبائل جميعها، وأنهم من القلة بحيث لا يُدْركون إلاّ بالأثر.

ها هو يمعن في تحقيرهم عندما يتجاهل وجود القبيلة بأكملها تهكماً واستخفافاً بها وسخرية منها، وأنه لم يسمع باسمها، وهذا من أشد أنواع التحقير، بحيث يتجاهل إنسان وجود قبيلة بأكملها، فيقول زياد في بني جرم[29]:

فمن أنتم إنا نسينا من أنتم ... وريحكم من أي ريح الأعاصر

وأنتم أولي جئتم مع البقل والدّبا ... فطار وهذا شخصكم غير طائر

فهو يتسخدم أسلوب التهكم والسخرية وكذلك أسلوب الإنكار والتعجب في الاستفهام الذي جاء به في البيت الثاني حين جعلهم يأتون مع صغار الجراد، ولهذا أثره النفسي لدى المهجوين.

---

(27) فصل المقال في شرح كتاب الأمثال ـ لأبي عبيد البكري ـ تحق د. إحسان عباس وآخرين ـ دار الأمانة ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ 1971 ـ ص 504.

(28) لسان العرب ـ لابن منظور «محمد بن مكرم» ـ «630 ـ 711هـ» ـ تصنيف يوسف الخياط ـ دار لسان العرب ـ بيروت ـ مادة «قشر».

(29) شرح ديوان الحماسة ـ للمرزوقي «أحمد بن محمد. ت. 421 هـ «تحق. أحمد أمين وعبد السلام هارون ـ لجنة التأليف والترجمة ـ القاهرة ـ ط2 ـ 1968 ق3 ص1539.

ونراه أيضاً يهجو قبيلة تيم اللات ويصفها بأنها قبيلة لا نجم لها، وليس لديهم مأثرة يذكرونها، وإنما هي قبيلة لا تعدد إلا المثالب والمخازي، فربة النحيين منهم وهي التي يضرب بها المثل في الخزي فيقال: «أخزى من ذات النحيين»[30] حين يقول[31]:

لكل قبيلة قمر ونجم | وتيم اللآت ليس لها نجوم
أناس ربة النحيين منهم | فعدوها إذا عد القديم

وللعصبية القبلية التي كانت قائمة آنذاك، والتي أذكى نارها بنو أمية، أثر كبير في الهجاء القبلي عند زياد الأعجم، فهي السبب الخفي في إثارتها، فالأهاجي والمناقضات التي كانت تقوم بينه وبين شعراء تلك القبائل صدى لتلك العصبية، سواء العصبية بين القحطانيّة والعدنانيّة أو بين الربعيّة والمضريّة، وقد أشار المغيرة بن حبناء إلى اعتماد ربيعة على زياد في الدفاع عنها أمام الشعراء في إحدى أهاجيه لزياد، عندما طلبت ربيعة من زياد الدفاع عنها، فيستهزىء المغيرة بذلك، وكان حرياً بربيعة أن تبحث عن ماجد كريم يدافع عنها، ثم يتعرض لعبد القيس وينعتها بالذلة والمهانة، ويقول لربيعة إن زياداً لن ينجيها من هجائه فيقول[32]:

لعمرك ما نجّى ابن زروان إذ عوى | ربيعة مني يوم ذلك سالما
أظنَّ الخبيث ابن الخبيثين أنني | أُسلّمُ عرضي أو أهاب المقاوما؟
لعَمْرك لا تُهدى ربيعة للحجا | إذا جعلوا يستنصرون الأعاجما

والهجاء القبلي عند زياد أو غيره من شعراء العصر الأموي يصور لنا علاقة القبائل بعضها ببعض، تلك العلاقة التي تقوم في أغلبها على التحالف بين القبائل والتعصب لها، فهذه العلاقة إما أن تكون علاقة ود ووئام أو صراع دامٍ بين القبائل بسبب تلك الأحلاف، فلا بد للقبيلة أن تتعصب للحلف الذي تنتمي

---

(30) تمثال الأمثال لأبي المحاسن محمد بن علي العبدري ـ ت837هـ ـ تحق أسعد ذبيان ـ دار المسيرة ـ بيروت ـ جـ1 ـ ص149، واللسان مادة «نحا» «أشغل من ذات النحيين».

(31) الحماسة البصرية ـ جـ2 ـ ص 283.

(32) الأغاني ـ جـ13 ـ ص95.

إليه، والذي ترى فيه مصالحها وتدافع عنه، وهذا ما فرضته الحياة الاجتماعية والسياسية في تلك الفترة، وإلى جانب هذا قد يحدث خلاف بين أفراد الحلف الواحد فيحدث صراع بينهم بسبب العصبية القبلية، وفي هذا وذاك يتجرد الشاعر بدافع الولاء والتعصب سواء للحلف أو للقبيلة للدفاع عن هذا الولاء.

لذلك نستشعر صدق العاطفة في الهجاء القبلي عند زياد، لأنه كان نابعاً من إحساسه بواجبه نحو القبيلة والتعصب لها والذود عنها، ولهجائه القبلي أثر كبير في القبيلة المهجوَّة حين يجردها من كل الصفات التي تحرص عليها القبيلة، وهو ما دفع بعض القبائل المهجوَّة أن تدعو شعراءها للدفاع عنها أمام زياد، وبعضها الآخر يسترضي زياداً حتى يكف عن هجائها.

والملاحظ أيضاً على هذا النوع من الهجاء أنه لم يعد يقتصر على تجريد القبيلة المهجوَّة من صفات الكرم والشجاعة والنجدة، وتلك الصفات التي تحرص القبيلة على أن يتحلى بها أفرادها، ووصمها باللؤم والبخل والجبن وقلة العدد فحسب، وإنما تجريدها أيضاً من الصفات التي جاء بها الإسلام، ولهذا أثر كبير في القبيلة فهو يقلل من شأنها حين يجردها من تلك الصفات التي دعا إليها الدين الإسلامي، فرأينا كيف وصف زياد بني يشكر بعدم الطهر، وأنّ مجرد لمسهم يوجب الطهارة، وكيف جعل ضيف الأشاقر يصوم مكرهاً، وأن الله يؤخر خلق بني جرم حتى ينتهي من خلق القبائل جميعها، وهذا يدلنا على أثر الدّين الإسلامي في المجتمع القبلي.

ونرى أثر الإسلام بوضوح في الهجاء الفردي عند زياد، فالهجاء عنده لا يقوم على نقض تلك الصفات الحميدة التي يحرص عليها كل فرد من شجاعة وإباء للضيم وكرم... فحسب، لكن معاني وألفاظ الهجاء عنده تأثرت بالدّين الإسلامي الذي أوجد قيماً وفضائل لم تكن معروفة من قبل، فضائل مستمدة من العقيدة الدينية، وصار التمسك بالفضائل الدينية الجديدة من المحامد التي يجب أن يتحلى بها الفرد ومدعاة للتفاخر والتباهي، والإخلال بها من المطاعن التي تنقص من قدر ومكانة الفرد والقبيلة، ووصم الفرد بالإخلال بهذه الصفات أو التخلي عنها أو التقصير فيها له أثر كبير في نفسيته، لذلك نراه يصف المهجوَّ

بعدم التقوى وبالمروق والخروج عن الدِّين والفسق وشرب الخمر، وأن يوصف المهجوّ بالخروج عن الدين والفسق له أثر كبير في نفسيته، فيجعله بعيداً عن الحظيرة الإسلامية التي يحرص على الانضمام إليها، وهو بذلك يحقره. ويقلل من شأنه حين ينعته بتلك الصفات التي حاربها الإسلام. فانظر إليه وهو يهجو يزيد بن حبناء عندما نهاه عن هجاء بني يشكر فنعته بالخروج عن الدِّين حين يقول[33]:

يحذرني الموت ابن حبناء والفتى	إلى الموت يغدو جاهداً ويروح
وكل امرىء لا بدّ للموت صائر	وإن عاش دهراً في البلاد يسيح
فقل ليزيد يابن حبناء لا تعظ	أخاك وعِظْ نفساً فأنت جنوح
تركت التقى والدين دين محمد	لأهل التقى والمسلمين يلوح
وتابعت مرّاق العراقين سادراً	وأنت غليظ القصريين صحيح[34]

إلى جانب هذه المعاني نراه ينعت ممدوحيه بالبخل إذا لم يجزلوا له العطايا، فقد امتدح عباد بن الحصين وكان على شُرطة البصرة أيام الحارث بن عبد اللّه بن ربيعة المعروف «بالقباع» وطلب منه زياد حاجة فلم يقضها له، فهجاه ونعته بالبخل وندم على مدحه إياه وطلبه له فقال»[35]:

سألت أبا جهضم حاجة	وكنت أراه قريباً يسيراً
فلو أنني خفت الخلا	ف والمنع لي لم أسله نقيراً
وكيف الرجاء لما عنده	وقد خالط البخل منه الضميرا
أقلني أبا جهضم حاجتي	فإني امرؤ كان ظني غروراً

وربما كان الهجاء وسيله للكسب عند زياد في بعض الأحيان، فنراه في مثل الهجاء الذي تعرض به لأحد بني المهلّب، وطلب منه أن يكون صادقاً فيقرن القول بالفعل لأن الصدق فضيلة يجب أن يتحلى بها، فلا خير في

---

(33) الأغاني ـ جـ15 ـ ص390.

(34) القصريان: مثنى القصري؛ وهي آخر ضلع في الجنب أسفل الأضلاع.

(35) الأغاني ـ جـ15 ـ ص390.

الكذب وإن كان صاحبه جواداً كريماً، ولكن الفضل والخير فيمن يصدق في أقواله وأفعاله وإن كان بخيلاً، ثم يصرح له بطلبه فيلح عليه في تلبية العطاء فيقول[36]:

أنت الفتى كل الفتى	لو كنت تفعل ما تقول
لا خير في كذب الجوا	د وحبّذا صدق البخيل
يابن المهلّب حاجتي	عجّل فقد حضر الرحيل

وها هو يهجو المغيرة بن حبناء التميمي وينعته بالحمق واللؤم ويتوعده، ويفتخر أنه إذا هجا قوماً أبادهم بهجائه، إلا أن يتركوا سبه وهجاءه، وأن المغيرة لن يستطيع الإفلات من هجائه فيقول[37]:

ألم تر أنني وترت قوسي	لأبقع من كلاب بني تميم
عوى فرميته بسهام موت	كذاك يرد ذو الحمق اللئيم
وكنت إذا غمزت قناة قوم	كسرت كعوبها أو تستقيم
هم الحشو القليل لكل حي	وهم تبع كزائدة الظليم
فلست بسابقي هرباً ولما	تمر على نواجذك القدوم
فحاول كيف تنجو من وقاعي	فإنك بعد ثالثة رميم
سراتكم الكلاب البقع فيكم	للؤمكم وليس لكم كريم
فقد قدمت عبودتكم ودمتم	على الفحشاء والطبع اللئيم

وهو لا يكتفي بهجاء المغيرة فقط وإنما يهجو قبيلته أيضاً فينعتها بالعجز والهوان وأنها لا قيمة لها، ويرميها باللؤم والحقارة ودناءة الأصل فليس فيهم كريم، وهم دائماً على الفحشاء وسوء الطبع، وهذه التشبيهات والصور التي يستخدمها مستمدة من واقع البيئة، وهذه تدل على شدة احتقاره للمغيرة وقبيلته،

---

(36) الشعر والشعراء ـ جـ1 ـ ص345.

(37) شرح أبيات مغني اللبيب ـ للبغدادي «عبد القادر بن عمر» ـ «1030 ـ 1093هـ» تحق. عبد العزيز بن رباح وآخرين ـ مكتبة البيان ـ دمشق ـ مطبعة زيد بن ثابت ـ دمشق ـ ط1 ـ 1974 ـ جـ2 ـ ص17.

ولهذا أشد الأثر في نفسية المهجوين، إلى جانب استخدامه أسلوب السخرية والتهكم، ومن خلال هذه الأبيات نلحظ أن شعر الهجاء الفردي عند زياد يختلط بالهجاء القبلي ويسير معه جنباً إلى جنب.

ونراه يعترض الفرزدق عندما هَمّ بهجاء عبد القيس، وأشار زياد إلى الأهاجي الكثيرة التي تعرض لها الفرزدق، وأن الهاجين لم يتركوا شيئاً يهجوه به، وعلى الرغم من ذلك فإنه سيهجوه إذا ما تعرّض لهجاء عبد القيس، ثم يشير إلى أن قومه كرام يتمتعون بصفات وأخلاق حميدة لا تؤثر فيها أهاجي الفرزدق أو غيره فيقول[38]:

ما ترك الهاجون لي إن هجوته ... مصحاً أراه في أديم الفرزدق

ولا تركوا عظماً يُرى تحت لحمه ... لكاسره أبقوه للمتعرق

سأكسر ما أبقوه لي من عظامه ... وأنكت مخ الساق منه وأنتقي

وإنا وما تهدى لنا إن هجوتنا ... لكالبحر مهما يلق في البحر يغرق

وعندما بعث إليه زياد بهذه الأبيات توقف الفرزدق ولم يتجرأ على هجاء عبد القيس.

وعلى الرغم من مقابلة زياد للفرزدق وتعرضه له إلا أن زياداً امتنع عن الدخول في المناقضات التي كانت تقوم بين الفرزدق وجرير وأمثالهما من شعراء النقائض، مثلما فعل الصلتان العبدي وخليد عينين ابنا قبيلته، فالأول أراد أن يحكم بين جرير والفرزدق في قصيدة مشهورة وبسببها تعرّض لهجاء جرير[39]، والثاني تعرض لجرير أيضاً[40]، وربما السبب في امتناع زياد الدخول في تلك المناقضات هو عدم رغبته الدخول في خصومات ومنازعات مع هذين الشّاعرين، فقد طلب من الفرزدق عدم هجاء عبد القيس وأرسل له الأبيات

---

(38) الشعر والشعراء ـ جـ1 ص344.

(39) الأمالي ـ للقالي «أبو علي إسماعيل بن القاسم ـ 288 ـ 356هـ» ـ لجنة إحياء التراث ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ 1980 جـ 2 ص141 وما بعدها، وطبقات الشعراء ـ ص 133 وما بعدها.

(40) طبقات الشعراء ـ ص134.

السابقة، وعندها امتنع الفرزدق عن هجاء عبد القيس، ولم أجد في شعره غير هذه الأبيات التي وجهها للفرزدق، وامتناع الفرزدق الرد على زياد حين قال له: «لا أهجو قوماً أنت منهم أبداً»[41] وإلى جانب ذلك بعده عن موطن تلك النقائض، وانشغاله بهجاء القبائل التي تعرّض له شعراؤها في خراسان.

أما عن سبب تراجع الفرزدق عن هجاء عبد القيس، فالفرزدق لم يكن مطعوناً في نسبه بحيث يخشى هجاء زياد، فهو من تميم ومن أشرف بطونها وبيوتها، إلا أن تميماً تحالفت في البصرة مع قيس ضد الأزد وربيعة ونتيجة لهذا الحلف اصطدمت مع الأزد وربيعة، التي منها زياد، وهذا دافع يدفع زياداً لأن يهجو الفرزدق وقبيلته خاصة وأن زياداً شديد التعصب لقبيلته، فربما هذا سبب من الأسباب التي دعت الفرزدق يتراجع عن هجاء عبد القيس، ولكنه ليس سبباً قوياً في تراجع الفرزدق، وربما يشكل مع أسباب أخرى دافعاً يمنعه من هجاء عبد القيس، فمن الأسباب أيضاً أن أخت الفرزدق وتدعى «جعثن» رميت بالفحشاء، وقد أشار جرير إلى ذلك وعير الفرزدق به في مناقضاته له[42]، وبالتالي هو لا يريد أن يفتح باباً آخر للطعن في شرف أخته، وفوق هذا عرف الفرزدق بالفسق وشرب الخمر التي حرمها الإسلام، وهذا مطعن آخر لنيل زياد من الفرزدق، وربما هناك مطاعن أخرى يعلمها زياد ولها أثر كبير في نفسية الفرزدق وتنال من شرفه ومنزلته لا يعلمها الآخرون، فهناك إشارة إلى وجود تلك المطاعن في قول زياد[43]:

سأكسر ما أبقوه لي من عظامه وأنكت مخ الساق منه وأنتقي

والسبب الأقوى في نظري الذي جعل الفرزدق يتراجع عن هجاء عبد القيس إلى جانب تلك الأسباب هو إحساسه بشاعرية زياد وتفوقه في الهجاء، وإلا لماذا تراجع عن هجاء عبد القيس بعد أن وصلته أبيات زياد. ورد

---

(41) الأغاني - جـ15 - ص393.

(42) شرح ديوان جرير - محمد إسماعيل الصاوي - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت - انظر مثلاً -: جـ1 - ص30، 85، 129، 151.

(43) الشعر والشعراء - جـ1 ص344.

على زياد في رواية أخرى بقوله: «حسبك هلم نتتارك»[44] أي نتهادن، وخاصة أن الأسباب السابقة التي ذكرناها عيَّره بها جرير وغيره من الشعراء، وفي هذا دلالة على شاعرية زياد وتفوقه في هذا الجانب، وربما كان زياد أيضاً يحس بتفوقه في الهجاء الذي يرقى إلى مستوى الفرزدق أو يفوقه، وإلا لما استمهله في هجاء عبد القيس حتى يرسل إليه بتلك الأبيات، ويقدم له نموذجاً من مقدرته الهجائية، فهو يفتخر ببراعته في هذا الجانب حين يقول[45]:

وقافيةٍ حذاء بِتُّ أحوكُها   إذا ما سهيل في السماء تلألأ

وكذلك في قوله[46]:

وكنت إذا غمزت قناة قوم   كسرت كعوبها أو تستقيم

وكان لهجاء زياد أثر كبير في نفس مهجوّه، لذلك كان الناس يتقون هجاءه ويسعون لاسترضائه، وهذه الأسباب مجتمعة في نظري سبب كاف لتراجع الفرزدق عن هجاء عبد القيس.

ولم يكتفِ زياد بهجاء هؤلاء الذين يمنعونه العطاء، ومن يتعرضون له ولقبيلته بالهجاء، بل هجا كل من لا يوافق هواه في أفعاله وأقواله، فنراه يهجو عراك بن محمد أحد فقهاء مصر الذين وفدوا إلى فارس، ولامه على قدومه إليها، ويرى أنه لم يأتِ إلا ليستجدي وينال العطاء والأموال وينعته بالكذب فقال فيه[47]:

يحدثنا أن القيامة قد أتت   وجاء عراك يبتغي المال من مصر

فكم بين باب النوب إن كنت صادقاً   وإيوان كسرى من فلاة ومن قصر

ومن ذلك كله نرى أن شعر الهجاء عند زياد الأعجم يسير في اتجاهين متلازمين يسيران جنباً إلى جنب ويختلط أحدهما بالآخر أحياناً، هجاء فردي

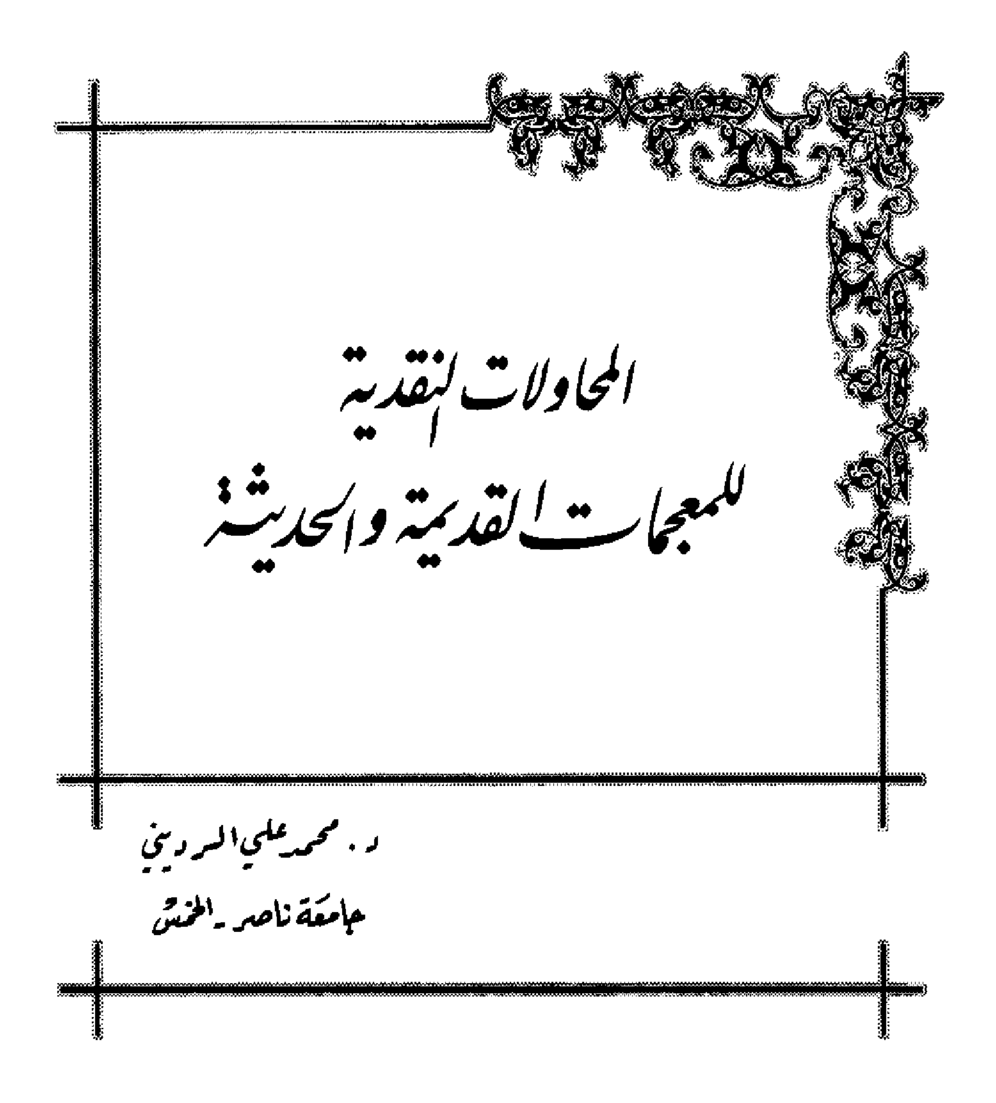
(44) الأغاني - جـ15 - ص392.

(45) الأغاني - جـ15 - ص393.

(46) شرح أبيات المغني - جـ2 - ص17.

(47) الأغاني - جـ15 - ص385.

وهجاء قبلي، وكان للعصبية القبلية القائمة في ذلك الوقت أثرها في الهجاء القبلي عنده، وربما كان هجاؤه القبلي أكثر صدقاً من هجائه الفردي، لأن الهجاء القبلي عنده يصدر عن حرصه على القبيلة والدفاع عنها والتعصب لها، ولا نستشعر هذا الصدق في بعض أهاجيه الفردية لأنها تصدر أحياناً عن أغراض شخصية ليست قوية ترقى إلى قوة التعصب للقبيلة، مثل الهجاء لأجل الكسب، أو هجائه لأحد الفقهاء، بينما نستشعر الصدق في البعض الآخر من هجائه الفردي الذي يصدر بدافع الدفاع عن نفسه ونسبه أمام الشعراء، وشعر الهجاء عنده يأتي في مقطوعات قصيرة ذات ألفاظ سهلة دقيقة المعاني، بعيدة عن الحوشية والصعوبة، لا تحتاج إلى كبير عناء في الوصول إلى معانيها، وتخلو تراكيبه من التعقيد المعنوي، يعتمد فيه على تجريد مهجوّه من جميل الصفات التي يحرص الفرد والقبيلة على التحلي بها، وتحقير مهجوّه وتجاهله والسخرية منه، وإلى جانب ذلك تأثر بمعاني الدين الإسلامي، وولّد معاني الهجاء من تلك المعاني، وتأثر بالقرآن الكريم في الأفكار والصور والألفاظ والتعبير، ورأينا ذلك من خلال الأهاجي التي وجهها لمهجويه، فهو يَصِمُ مهجوّه بالمروق والخروج عن الدين وعدم الطهر، وغيرها من الصفات الرذيلة المنافية لما جاء به الإسلام، وكان الهجاء عنده وسيلة للكسب في بعض الأحيان.



د. محمد علي الرديني
جامعة ناصر - الخمس

تمهيـد:

نهدف من هذا البحث إلى إيجاد محاولات نقدية وتقويمية بين شتى المدارس المعجمية[1]، بغية الوصول إلى النقاط التي التقت فيها، والتي اختلفت

---

(1) لقد مرّ المعجم العربي في تطوره بأربع مدارس اتّبعها المعجميون في ترتيب المواد بحسب هذه المعجمات، وهي:

1 ـ مدرسة التقليبات الصوتية ونظام التقليبات.

2 ـ مدرسة الألفبائي بحسب الحرف الأول والثاني مع الاحتفاظ بنظام الأبنية.

3 ـ مدرسة القافية «الهجائي» بحسب الحرفين الأول والأخير، وتسمى طريقة الباب والفصل.

4 ـ مدرسة النظام الألفبائي بحسب الحرفين الأول والثاني بعد تجريد الكلمة من الزوائد.

انظر المعجمات العربية ـ دراسة منهجية، د/ محمد علي الرديني.

فيها، ونجد أن أكثر أصحاب المعجمات العربية قد نقل بعضهم عن بعضهم الآخر، وتأثر بعضهم ببعض، ولم يكن لديهم من الوسائل ما ييسر عليهم الإحصاء والحصر.

«ونحن حين نستعرض جهود اللاحقين من مؤلفي المعاجم، نرى أنها كانت تؤسس على جهود من سبقوهم، ونلحظ أن ما زادوه من مواد أو كلمات، إنما عثروا عليها عن طريق المصادفة في نصوص شاردة، أو سمعوه مصادفة من بعض الأعراب، ولذلك تكاد تتفق أو تتحد المعاجم في شرحها وتفسيرها لمعاني الألفاظ»[2].

«وهنا نسوق مثلاً لذلك الاتفاق أو الاتحاد بين المعجمات القديمة في معنى كلمة معينة، مثال ذلك كلمة (الرعاف)، فقد جاء في شأنها بمعجماتنا القديمة النصوص التالية التي رتبناها ترتيباً تاريخياً»[3].

الجمهرة لابن دريد	تهذيب اللغة للأزهري	الصحاح للجوهري	لسان العرب لابن منظور	القاموس المحيط للفيروز أبادي
رعف الرجل يرعَف يرعُف، رعفاً. والاسم الرعاف. الرعاف: الدم والرعاف الدم بعينه، وأصل الرعف، التقدم من قولهم:	... وقيل للدم الذي يخرج من الأنف: رعاف يسبقه علم الرعاف ... وقال الليث: الراعف أنف الجبل، جمعه الرواعف.	الرعاف: الدم الذي يخرج من الأنف، وقد رعف الرجل يرعَف ويرعُف، ورعُف بالضمة لغة ضعيفة. ... والراعف: الفرس الذي يتقدم الخيل،	الرعف: السبق... ... ورعفه يرعفه رعفاً: سبقه... والرعاف دم يسبق من الأنف. رعف يرعَف ويرعُف ورعُف ورعيفَ.	رعف كنصر ومنع وكرم وعني وسمع: خرج من أنفه الدم رعفاً ورعافاً كغراب. والرعاف أيضاً: الدم بعينه. ورعف الفرس كمنع ونصر:

(2) دلالة الألفاظ، د/ إبراهيم أنيس، ص248.

(3) المصدر نفسه، ص248 ـ 251.

الجمهرة لابن دريد	تهذيب اللغة للأزهري	الصحاح للجوهري	لسان العرب لابن منظور	القاموس المحيط للفيروز أبادي
فرس راعف: أي متقدم فكأن الرعاف دم سبق فتقدم!.	والرعف: طرف الأرنبة. أبو عبيدة والأصمعي: رعف كمنع ونصر. أبو حاتم عن الأصمعي رعف كمنع ونصر ولم يعرف رَعَفَ في فعل الرعاف.	والراعف: طرف الأرنبة وأنف الجبل.	قال الأزهري: ولم يعرف رُعِفَ ولا رعُف في فعل الرعاف. قال الجوهري: ورعُف بالضم لغة فيه ضعيفة الفرس يتقدم الخيل، والراعف طرف الأرنبة ... والراعف: أنف الجبل.	سبق: والراعف: طرف الأرنبة وأنف الجبل والفرس يتقدم الخيل.

ونظرة من خلال هذه النصوص نجد الشبه بينها واضحاً، فنراهم جميعاً قد أجمعوا على (الرعاف) يراد به الدم يخرج من الأنف، والراعف، الفرس الذي يتقدم الخيل، ولم يوصف بأنه الدم حين يسيل من الأنف، أو الفرس حين يتقدم الخيل، ولم يصفه أحدهم بأنه الجزء البارز من مقدمته، وقالوا جميعاً: بأنه طرف أرنبة الأنف[4].

المحاولات النقدية للمعجمات القديمة

لقد تجلت أخطاء اللغويين في مصنفاتهم اللغوية الأساسية، وهي المعجمات العامة التي أنشئت لحفظ اللغة وتهذيبها، ففي المعجمات القديمة طائفة كبيرة من الأخطاء، يمكن أن نقسهما على صورتين[5]:

(4) دلالة الألفاظ، د/ إبراهيم أنيس، ص251 بتصرف، والمعجمات العربية دراسة منهجية، د/ محمد علي الرديني، ص187، ط1، مطابع عصر الجماهير بالخمس.

(5) المعجم العربي، د/ حسين نصار، 2/ 748 ـ 759.

الأولى: في المنهج

1 ـ عدم الالتزام بالمنهج:

يغلب أن يعمد من يتصدى لتأليف معجم إلى تصديره بمقدمة يبين فيها دوافعه إلى التأليف، أو الغاية التي يتوخاها منه، كما يغلب في من يصدر مؤلفه بمقدمة أن يحدد المنهج الذي سيسلكه في أبحاثه، والقواعد التي سيعتمدها، أو الأسس التي سيبني عليها مؤلفه، وفي بعض الأحيان يفتقد القارىء إيضاحاً لخطة المؤلف في المقدمة، ولكنه لا يلبث إلا قليلاً حتى يطلع عليها مشاراً إليها بين سطور الكتاب، أو في هوامشه، أو مستفادة ضمناً في التزام المؤلف عليها[6].

وإذا كان من عيوب التأليف ألا يلتزم المؤلف بما خطط لنفسه، أو صرح بأنه سيلتزم به، أو بما قرر قاعدته الصحيحة، فإن عدم الالتزام هذا في تأليف المعاجم يعد من الأخطاء الكبيرة[7].

نذكر منه ما قاله الزبيدي (ت 1205هـ) صاحب تاج العروس وهو يشرح مقدمة مصنف (القاموس المحيط) للفيروز أبادي (ت 817هـ) تعليقاً على قوله: (وها أنا أقول): (قال شيخنا: المعروف بين أهل العربية أن (ها) الموضوعة للتنبيه لا تدخل على ضمير الرفع المنفصل الواقع مبتدأ، إلا إذا أخبر عنه باسم الإشارة، نحو: ﴿هَٰٓأَنتُمْ أُوْلَآءِ﴾[8]، و﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ﴾[9]. فأما إذا كان الخبر غير إشارة فلا، وقد ارتكبه المصنف غافلاً عن شرطه، والغريب أن اشترط ذلك في آخر كتابه لما تكلم عن (ها) وارتكبه ها هنا، وكأنه قلد في ذلك شيخه العلامة جمال الدين بن هشام (ت 761هـ)، فإنه في (مغني اللبيب)[10] ذكرها ومعانيها واستعمالها على ما حققه النحويون، وعدل عن ذلك فاستعملها في كلامه في مثل المصنف، فقال: «وها أنا بائح بما أسررته».

---

(6) المعجم العربي بين الماضي والحاضر، د/ عدنان الخطيب، ص65.

(7) المصدر نفسه، ص65 ـ 66.

(8) سورة آل عمران، الآية: 119.

(9) سورة آل عمران، الآية: 66.

(10) مغني اللبيب، لابن هشام، تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد، 2/ 349.

2 ـ التصحيف:

ومما يؤخذ على معاجمنا جميعها التصحيف، وبخاصة أن الكتابة العربية لا تبين نطق الحروف التي ترسمها، وتحتاج إلى إشارات مضاعفة لإبانة ذلك، فالألفاظ بغير هذه الإشارات من الممكن أن تقرأ على عدة أوجه، ومن الممكن ألا تقع هذه الإشارات المضاعفة في موقعها الصحيح بسبب إهمال الكاتب أو تعبه، فتسبب الخطأ.

ولم يأبه أصحاب المعجمات الأول لدفع هذا الخطر من كتبهم، حتى جاء أبو علي القالي (ت 356هـ) فضبط ألفاظه في (البارع) بالعبارة.

3 ـ عدم فهم الغرض من المعجمات:

لما أراد أصحاب المعجمات أن يجمعوا اللغة، جمعوا غريبها ونادرها ولغاتها، فمنهم من أطال ومنهم من اختصر، وجمعوا معها معارف العرب أو النواحي المختلفة من الثقافة العربية، حتى أصبحت معجماتنا كبرج بابل تحوي من كل صنف لوناً، تختلط فيه الأصناف اختلاطاً عجيباً.

وقد تركز عدم الفهم من المعجمات عندهم في نقطتين أساسيتين وهما:

النقطة الأولى: في جمع اللغة، فنجد ابن دريد (ت 321هـ) مثلاً في كتابه الجمهرة، وقد جمع جمهور الكلام فأتى بما لم يعرفه عرب الشمال إلا من أبعد منهم في الجنوب قاصداً بتجارته (اليمن)، وتأتي بما لا يدور على ألسنة عرب الشمال إلا قليلاً، أو على ألسنة قبائل متفرقة منهم، فكان من النوادر.

النقطة الثانية: الإطالة في المواد: فنجد أن أصحاب المعجمات القديمة أطالوا فحشوا كتبهم بالأعلام العربية والأعجمية وأسماء الأماكن والقصص والخرافات والمفردات الطبية والمصطلحات الغربية، حتى مصطلحات ضرب الرمل والأمور الأجنبية من الإسرائيليات والروميات والهنديات، والمشتقات القياسية وما يمكن الاستغناء عنه.

4 ـ عدم الشمولية في جمع مفردات اللغة:

على الرغم من رغبة أصحاب المعجمات القديمة في جمع اللغة، فإننا

نلاحظ أن هذا النوع من اللغة ليس فيه إلى اليوم ما هو جامع بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

الثانية: القصور

ومن أسباب القصور:

1 ـ النظرة إلى اللغة نظرة ناقدة لا جامعة:

لم يحاول أحد من أصحاب المعجمات أن يجمع اللغة العربية بجميع لهجاتها، أو لهجة معينة منها في معجمه، إنما حاول كل منهم أن يقتصر على الفصيح الصحيح، تميز بينها عن غير الفصيح، لذلك فقد قسموا القبائل العربية إلى قبائل فصيحة يعتد بلغتها، وأخرى غير فصيحة لا يعتد بها، واعتمدوا في تقويمهم على النص القرآني، واللهجات العربية ولغة الشعر.

واختلف العلماء في أسماء القبائل التي يحتج بها بعض الاختلاف، ولكنهم أجمعوا على أنهم تركوا لغات كثيرة من القبائل، فالعربية التي دونها أصحاب المعاجم، عربية خاصة لم يتكلمها إلا قبائل قليلة من شبه الجزيرة الفسيحة الأرجاء، وهي التي سميت (العربية الفصيحة)، أما العربية العامة فقد فقدت منّا إلى الأبد فيما يبدو(11).

2 ـ إهمال المُوَلَّد وعدم عدِّه من اللغة:

نتيجة لإهمال أصحاب المعجمات القديمة للمولَّد، وعدم عده من اللغة، فقد ضاع علينا الكثير من الألفاظ والمعاني التي ابتكرها العباسيون للمظاهر والحضارة الجديدة التي عاصروها، الأمر الذي جعل اللغة لا تساير ركب الحياة، ما أدى إلى اتهامها بالتحجر(12).

وقد حصر علاج هذا القصور الدكتور حسين نصار(13) في أمرين حيث

(11) المعجم العربي، د/ حسين نصار 2/ 753.

(12) المصدر نفسه، 2/ 753 بتصرف.

(13) المعجم العربي، د/ حسين نصار 2/ 753، ومجلة المجمع اللغوي 6/ 87.

قال: «وما أهمله أصحاب المعاجم من ألفاظ الأدباء والعرب الذين يستشهد بكلامهم في عرفهم، فإننا نستطيع أن نجمع قدراً كبيراً منه حين نحقق دواوين الشعر ومجاميع الأدب، ونبرزها في صورة علمية معتمدة، وربما استطعنا أن نصل إلى معاني كثير منها من السياق الذي وردت فيه أيضاً، أما ما لم يرد منه في أقوال الأدباء، فلا موضع للأسى عليه، فما وصل إلينا أكثر من حاجتنا.

وأما المولد فهو الأمر الذي اختلفت فيه آراء الباحثين اختلافاً كبيراً، ربما يمثله هذا النقاش الطويل الذي دار بين الدكتور أحمد أمين والشيخين محمد الخضر حسين وإبراهيم حمروش في المجمع اللغوي، إذ ذهب الأول إلى أن «اللغة العربية لغتنا، فيجب أن تخضع لحياتنا، تنمو بنمونا وتسير مع زمننا وزمن من يأتي بعدنا، لا أن تخضع حياتنا لها، ويجب أن تسايرنا في تقدمنا وتكون أداة طَيْعَةً لتطورنا، لا أن تقسرنا على أن نرجع إلى الوراء، ونعيش عيشة القرون الوسطى، ونظرة واحدة إلى تاريخ اللغة العربية تبين لنا مدى الخطر الذي يحيط بنا، وهو يتلخص في أن جماعة من العلماء في صدر الدولة العباسية ساحوا بين قبائل العرب يأخذون منهم مفردات اللغة، وكان برنامجهم ألا يأخذوا عن حضري ولا عن عمن خالط الحضريين من أهل التخوم، وكلما أمعنت القبيلة في البداوة كانت أولى بالنقل عنها، وهم من غير شك يشكرون، ولكن موضع الخطأ فيهم أنهم قرروا أن اللغة العربية ليست إلا هذا الذي جمعوه».

ونحن نأخذ ـ إذن ـ على أصحاب التصنيف المعجمي هذا المنهج الذي سلكوه في جمع المادة المعجمية، حيث إنهم لم يتجاوزوا بالمادة المجموعة حداً زمنياً معيناً، هو عصر الاحتجاج، ثم أهملوا ما بعد ذلك من ألفاظ الحضارة والمبتكرات المحدثة التي شهدها العصر العباسي على امتداده، وأن هذه المعجمات على الرغم من اتساعها وتعدد أجزائها تعنى بإثبات الألفاظ القديمة، بما فيها الغريب والموات.

3 ـ النظم التي اتبعتها في تقسيمها وترتيب أبوابها وفصولها:

ومما يزيد تلك الشكوى حدة، ألا يوجد معجم واحد كبير يسير على

حروف ألف باء من أول الكلمة إلى آخرها كما فعلت المدرسة الحديثة[14]، ويتصل بذلك الاضطراب الشديد الذي اعترى أصحاب المعجمات العربية في وضع كثير من المفردات، بسبب مراعاتهم لبعض الأحكام الصرفية وخاصة الاشتقاق، وأصالة الحروف وزيادتها.

فقد أرغمهم هذا على تكرير كثير من الألفاظ التي اختلف الصرفيون في أصلها الذي اشتقت منه، وادَّعى كل منهم لها أصلاً، وغلَّط بعضهم بعضاً، وعلى إيراد بعض الألفاظ في مواضع لا تخطر على بال الباحث، ومن أجله ألفت المعاجم[15].

فمثلاً، الرباعي المضاعف الذي عدّه الكوفيون مشتقاً من الثلاثي، وتبعهم في ذلك بعض أصحاب المعاجم، وعده البصريون مادة أصلية فأورده بعض أهل المعاجم بمواضع خاصة به[16].

4 ـ اضطرابها داخل المواد:

إذا كانت المعجمات قد اضطربت في أبوابها وفصولها وموادها، فإن اضطرابها في داخل المواد أشد وأعظم، فلا نجد رعاية لأي شيء، فنجد معظم هذه المعجمات لا يسير على نظام ثابت في ترتيب معاني الكلمة وتنظيم طوائفها.

فيخلط بين المعنى الحقيقي منها والمجازي، وبين القديم والجديد، كما يخلط بين معانيها في مختلف اللهجات العربية، ومن ثم جاءت مضللة في كثير من المواطن.

وقد تبدأ المادة بالفعل أو الاسم، أو الصفة، أو ما إليها من دون سبب، وهذا الخلط في الترتيب يرغم الباحث على أن يقرأها كلها مهما طالت، حتى

---

(14) المعجم العربي، د/ حسين نصار 2/ 752.

(15) المعجم العربي، 2/ 752.

(16) المصدر نفسه، د/ حسين نصار 2/ 752، والمعجمات العربية دراسة منهجية، د/ محمد علي الرديني، ص193.

يستطيع أن يشعر بالاطمئنان إلى معرفة جميع معاني اللفظ التي يبحث عنها.

5 ـ سوء تفسير المواد:

أكثر أصحاب المعجمات القديمة خاصة لا يلتزمون بأن يوضحوا أبواب الفعل ومصادره، والمتعدي منه واللازم، وبم يتعدى اللازم، والمفرد من الأسماء والصفات وجموعها؟، والمعرب وأصله؟، وكيف دخل إلى العربية؟ ومتى كان ذلك؟ وما عراه من تغييرات؟[17].

ويتمثل سوء تفسير هذا التقليد بأن ليس هناك مؤلف وضع معجماً إلا نقل تفسير من قبله، فمثلاً تفسيرات الخليل بن أحمد، والأصمعي، وأبي زيد للألفاظ باقية كما هي من دون تغيير.

وفي التفسيرات الدورية التي قد تنفع في معاجم المترادفات ولا تنفع في المعاجم العامة، التي لا بد فيها من التفسير بالشرح لا بالمرادف وفي عدم التفسير البتة، اتكالاً على الشهرة، أو الاكتفاء بأنه معروف حتى ضاعت علينا أمور كثيرة كان يعرفها القدامى ولا نعرفها نحن[18].

6 ـ عدم إقرار الكلمات المرتبة إلى أصولها المجردة:

لقد تنبّه أحد المستشرقين المحدثين إلى أصالة المنهج الذي اتبعه مصنفو المعجمات العربية القدامى، وانتقد المحاولة التي قام بها بعض العاملين في هذا المضمار، حتى أتى بمعجم يرتب الكلمات دون إعادتها إلى أصولها المجردة راغباً ـ فيما يبدو ـ في متابعة التصنيف الغربي، يقول (هنري فليش): «يبدو أن العرب منذ بدأوا بكتاب العين للخيل نظموا من تلقاء أنفسهم ثروتهم اللفظية تبعاً للأصول، وكان هذا بفضل تأملاتهم الخالصة في اللغة، أي إنهم اتجهوا اتجاهاً اشتقاقياً، ولكن هذه كانت هي الطريقة الوحيدة الخالصة للعمل، التي تتفق مع احترام اللغة العربية، فالمعجم الذي ينتهج في ترتيبه طريقة أبجدية خالصة

---

(17) المعجم العربي، د/ حسين نصار 2/ 758.

(18) المصدر نفسه 2/ 759.

بالنسبة إلى كل كلمة، إنما يحطم جميع ما يتولد طبيعياً عن الكلمات، وهو بذلك يحطم اللغة ويسحقها»[19].

وبالإضافة إلى ما ذكرناه من نقد للمعجمات القديمة لا بد لنا من التنويه إلى نقطة مهمة جداً، فالقدامى من أصحاب المعجمات خلطوا بين المعجمات ودائرة المعارف العامة خلطاً عجيباً، ولم يميزوا بينها.

والفرق واضح بين النوعين، فـ (المعجمات لتفسير الألفاظ، ودائرة المعارف لوصف الأشياء، لا يصف المعجم منها الأشياء إلا ما لا بدَّ منه إبرازاً لدلالة اللفظ واستعمالاته، ولا يعنى بهذا الوصف إلا بالقدر اللازم لهدفه هذا، كذلك لا تشترك مفردات النوعين، فالمعجمات تحتوي على أصناف الكلام جميعها من أسماء وأفعال وحروف، ولا تعنى من الكلام إلا بما ينتمي إلى اللغة التي تؤلف فيها، فالمعجم العربي يعنى باللفظ العربي، أو ما يتكلم به العرب، والمعجم الفرنسي كذلك، وهلم جرا. أما دائرة المعارف فتعنى بالأسماء الخالصة وحدها، أي الأسماء والأشياء والأفعال دون أن تتقيد بلغة معينة ولكن قدماءنا خلطوا بين النوعين، وحملوا معاجمهم كثيراً من الأمور البعيدة عن ميدانها)[20].

7 ـ غموض العبارة:

إن الباحث الذي قد يرجع إلى المعجم ليبحث عن معنى كلمة ما، ربما يجد هذه الكلمة مفسرة بلفظ، أو عبارة أكثر غموضاً، وأشد غرابة من الكلمة نفسها، ولنا فيما جاء في تفسير لسان العرب لكلمة (سيكران) مثل على ذلك.

فقد جاء في اللسان ما نصه:

«والسيكران: نبت، قال:

وشفشف حر الشمس كل بقية   من النبت إلا سيكراناً وحلبا

(19) العربية الفصحى، هنري فليش، ص191.

(20) يراجع المعجمات العربية ـ دراسة منهجية، د/ محمد علي الرديني، ص185 وما بعدها.

قال أبو حنيفة: السيكران مما يدوم خضرته القيظ كله، قال: وسألت شيخاً من الأعراب عن السيكران فقال: هو السخر، ونحن نأكله أي أكل، وقال: «وله حب أخضر كحب الرازيانج»، ففي هذا التفسير يواجه الباحث كلمات مماثلة في غموضها، وغرابة معناها للكلمة المطلوب توضيحها، وربما كانت أكثر غموضاً، وأشد غرابة، فالكلمات: شفشف، حلب، السخر، الرازيانج، كلها كلمات غير مألوفة، وهي ذاتها تحتاج إلى تفسير، وحتى قوله: «السيكران نبت»، أو هو «مما تدوم خضرته القيظ كله»[21] يعد تعريفاً قاصراً وغامضاً، لأنه لا يحدد معنى كلمة السيكران، فهناك أنواع كثيرة من النبات تدوم خضرتها في القيظ، وليس السيكران وحده، ولا يقتصر وجود مثل هذه التفسيرات الغامضة على المعجمات العربية القديمة، وإنما نجدها حتى في المعاجم الحديثة[22].

إن الباحث أمام هذه التفسيرات يقع بين أمرين: إما أن يصاب بالإحباط أو الملل والحيرة، فينصرف عن المعجم، ويعزف عن البحث عن معنى الكلمة، فتبقى هذه الكلمة في ذهنه من دون تفسير ومن دون مدلول، أو أنه يلتقط كلمة من الكلمات المترادفة الواردة في المعجم كيفما اتفق، وعلى الشكل الذي وردت فيه، وإن لم يتضح لها مفهوم في ذهنه، بغية تلبية الطلب وسد الحاجة، فتصبح هناك كلمتان خاليتان من المعنى في ذهنه بدلاً من كلمة جوفاء واحدة.

المحاولات النقدية للمعجمات الحديثة

هناك ظاهرة عامة واضحة في المعجمات العربية، وهي أن المتأخرين اعتمدوا على السابقين لهم عامة إلى حد بعيد، وعلى الرغم من ذلك فقد كان هناك تمييز في المعجمات، ولكن الروح العامة كانت روح التقليد.

فقد ألّف بعض علماء العصر الحاضر معجمات حديثة، وهي محاولات

(21) لسان العرب 2/ 2049، طبعة دار المعارف.

(22) المعجم العربي، بحوث في المادة والمنهج والتطبيق، رياض زكي قاسم، ص272 ـ 274.

لإظهار القديم في ثوب جديد، دون أن تضيف شيئاً جوهرياً إلى تلك القاعدة، فهي «لا تكاد تمتاز عن المعجمات القديمة إلا في حسن التنسيق ونظام الترتيب، واستخدام بعض وسائل الإيضاح، كرسم ما تدل عليه الكلمات من حيوان أو نبات أو جماد، وتعرضها أحياناً إلى بعض المصطلحات الحديثة في العلوم والفنون والصناعات. . . وما إلى ذلك»[23].

ويجب على من يتصدى لصنع معجم حديث، أن لا يأخذ من المعجمات القديمة كل ما فيها من مفردات لغوية، بل عليه أن يختار منها ما يتلاءم مع المنطق اللغوي السليم، وبهذا يتجنب كثيراً من المتناقضات والأخطاء التي وقع فيها أصحاب المعجمات القديمة[24].

رصد العيوب:

وكان للدكتور عدنان الخطيب جهد رائع في مقالاته (نظرات في المعجم الوسيط) التي نشرها في حلقات متتابعة في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق[25]، ثم استخلص منها تصنيفاً لعيوب المعجم العربي الحديث، أودعه كتابه «المعجم العربي بين الماضي والحاضر»[26]، فقال: في ضوء تتبعاتي لعيوب أفضل محاولة معجمية في هذا العصر، محاولة مجمع اللغة العربية في (المعجم الوسيط) أستطيع أن أصنف أهم العيوب التي وقع فيها أكثر من تصدى لتأليف معجم لغوي في مجموعات[27].

وكانت المجموعات على هذا النحو:

الأولى: عدم الالتزام بالمنهج الذي يأخذ المصنف به نفسه في مقدمته

سبق أن قلنا إنه يغلب أن يعمد من يتصدى لتأليف معجم إلى تصديره بمقدمة يبين فيها دوافعه إلى التأليف، أو الغاية التي يتوخاها منه، كما يغلب

---

(23) فقه اللغة، د/ علي عبد الواحد وافي، ص294.

(24) المعجمات العربية ـ دراسة منهجية، د/ محمد علي الرديني، ص197.

(25) مجلة مجمع اللغة العربية، 38، 169 ـ 172 سنة 1383هـ/ 1964م.

(26) المعجم العربي بين الماضي والحاضر، د/ عدنان الخطيب، ص64 ـ 88.

(27) المصدر نفسه، ص64 ـ 65.

فيمن يصدر مؤلفه بمقدمة أن يحدد فيها المنهج الذي سيسلكه في أبحاثه.

وإذا كان من عيوب التأليف ألا يلتزم المؤلف بما خطط لنفسه أو صرح بأنه سيلتزم به، أو بما قرر قاعدته الصحيحة، فإن عدم الالتزام هذا في تأليف المعاجم من الأخطاء الكبيرة التي يجب أن يتنزّه عنها أي معجم حديث.

الثانية: عدم الالتزام بالصورة الإملائية الواحدة للكلمة الواحدة

وهذا من أكبر عيوب المعجم الحديث، حيث إنه يعني أن الكلمات التي تصح كتابتها بأكثر من صورة إملائية واحدة، لا يصح أن ترى في معجم لغوي على أكثر من صورة واحدة، إذا ما ترددت بين سطوره أكثر من مرة، أما إذا لم يكن من سبيل إلى ترجيح صيغة على صيغة أخرى من حيث القواعد اللغوية، أو من حيث غلبتها في الشيوع عند جمهرة الكتاب، أو وجدت ضرورة من لغة أو تاريخ للاحتفاظ بالصيغتين، وأريد إثبات الصورتين الإملائيتين في المعجم، فيجب اختيار إحداهما ووضعها بين قوسين، كلما ذكرت الصيغة الأولى.

فمثلاً، رسمت في (المعجم الوسيط) الكلمات التالية: (أوروبة، وإفريقية، وأمريكة) بالتاء المربوطة عند التعريف بها، بينما جاء رسمها في تعريفات كثيرة الأنواع من النباتات أو الحيوانات تارة بالتاء المربوطة وأخرى بالألف، وكذلك جاءت (أستراليا) في كثير من المواضع بالألف، بينما جاءت (سيبيرية) في مواضع أخرى بالتاء المربوطة.

الثالثة: النقص في الإحالة

من أهم صفات المعجم الحديث، أن يكون حسن الترتيب دقيقاً في إحالة القارىء من المادة التي تكشف عنها إلى حيث يجد ضالته في المعجم، أو إلى حيث يوسع معلوماته من مادة أخرى تربط بتلك المادة برباط ما، أو إلى رسم يوضح له حقيقة الشيء الذي يبحث عنه، فإذا تم هذا بعناية ودقة، أمكن تجنب تكرار أي تعريف بسبب تعدد الأسماء أو اختلاف الصيغ، أو صعوبة معرفة موضع العثور على الكلمات الدخيلة أو الغريبة الوزن من المعجم العربي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى سهلت الإحالة بالشكل المذكور على طالب المعرفة

العثور على مراده، أو خدمته بإرشاده إلى حيث يتم المعلومات التي حصل عليها.

فمثلاً، لو أراد أحدنا معرفة (الإثمد) ورجع إلى مادة (أ ث م) في المعجم الوسيط لوجد: الإثمد: هو «الأنتيمون»(28)، فإذا كان لا يعرف «الأنتيمون» ورجع إلى مادة (أ ن ت) لوجد: الأنتيمون: هو الإثمد كما في معجم Webester (29).

قد يغلق الواحد منا المعجم الذي بين يديه يائساً من معرفة ما يسمى «الإثمد»، وقد يفكر في التفتيش عن هذه الكلمة في مادة (ث م د) فإذا فعل فسيجد المعجم الوسيط يقول:

«الإِثْمِدُ: عنصر معدني بلوري الشكل قصديري اللون، صلب هش، يوجد في حالة نقية، وغالباً متحداً مع غيره من العناصر يُكْتَحَلُ به»(30).

على أن الأغرب في هذا كله، أن تكون كلمة (الإثمد) كلمة معجمية مذكورة في معجماتنا القديمة، ففي القاموس المحيط مثلاً، والإثمد بالكسر: حجرٌ للكُحْل(31).

لقد كان على المعجم الوسيط أن يحيل القارىء في مادتي (ا ث م) و(أ ن ت) إلى مادة (ث م د)، وكان من المستحسن أن يشير في هذه المادة إلى أن الإثمد هو (الأنتيمون) على أن يثبت التعريف القديم مع التعريف العلمي الموسوعي(32).

الرابعة: عدم التمسك بالتناظر

التناظر لغة: التقابل، وتناظر الشيئان: تقابلا، ومن المجاز، النظير

---

(28) المعجم الوسيط 1/ 6.

(29) المصدر نفسه 1/ 29.

(30) المعجم الوسيط 1/ 100.

(31) القاموس المحيط 1/ 280 كحل.

(32) المعجمات العربية ـ دراسة منهجية، د/ محمد علي الرديني، ص199.

والمناظر: المثل والشبيه في كل شيء، يقال: هذا الشيء نظير هذا: أي مثله: لأنه إذا نظر إليهما ناظر رآهما سواء.

وفي العربية، كما في جميع اللغات، كلمات متناظرة، سواء أكانت تدل على أعيان أم معان متماثلة، أم تدل على شيء معين، والتعريف بمثل تلك الكلمات قد يدخل في أغراض معجم ما فيثبتها فيه، وقد لا يدخل، فيغفلها، وإذا كان من عيوب المعاجم إغفالها لكلمات يدخل التعريف بها ضمن أغراضها، أو تعريفها تعريفات متباينة من حيث الدقة أو التوضيح، فمن أكبر العيوب أن يثبت معجم بعض هذه الكلمات، ويغفل بعضها، وإذا رجعنا إلى المعجم الوسيط عثرنا على أمثلة من هذا العيب.

إن حروف الهجاء العربية، وهي المسماة «الأبجدية العربية» نسبة إلى (أبجد) لا شك في أنها تعد متناظرة، أي أن لكل واحدة منها نظيرة أي كلمة أخرى، وإن امتازت الأولى منها بنسبة الباقيات إليها، أو امتازت الأخيرتان بصفة (الروادف)، لأن أحرفها عربية محضة أردفت بحروف موجودة في اللغات السامية الأخرى[33].

لقد أتى المعجم الوسيط على تعداد تلك الكلمات في مادة (أ ب ج د) وفي مادة (هـ و ز) أتى بتعريف لكلمة (هَوَّز)[34] بأنها: المجموعة الثانية من الأبجدية السامية، ولكل حرف منها قيمةٌ عدديةٌ في حساب الجمل. أما كلمة (حطّي) فقد أغفلها المعجم في مكانها منه، كذلك ما بعدها من كلمات.

الخامسة: عيوب في تعريف المصطلحات الجديدة

إن استخدام أي لغة في مجال الأبحاث العلمية والتدريس الجامعي، يتطلب في هذا العصر، الذي أصبحت فيه العلوم والفنون في تطور مستمر متلاحق، رفد هذه اللغة بأعداد كبيرة من المصطلحات الجديدة التي تحتاجها أبحاث كل علم وتطلبها معرفة المخترعات الحديثة، والأجزاء والمواد التي

(33) انظر المعجم الوسيط 1/ 17.

(34) المعجم الوسيط 2/ 999.

تتكون منها هذه المخترعات، وما زال العرب في مختلف أقطارهم يشعرون بنقص واضح يكتنف لغتهم في العلوم والفنون الحديثة، على الرغم من كل ما بذله علماء العربية أفراداً وجماعات من جهود جبارة في هذا المضمار منذ مطلع القرن العشرين.

لقد عرفت مصطلحات كثيرة في المعجم الوسيط، تعريفات علمية بعيدة عن الطبيعة اللغوية حيناً، وموسوعية مطولة حيناً آخر، حتى إنه ضم مصطلحات سياسية أو قانونية يختلف مدلولها باختلاف النُّظم الدستورية، والقوانين السائدة في كل دولة، مما لا مثيل له في معاجم اللغات الأجنبية. فقد ورد في مادة (ن ق ض)[35] التعريف التالي:

«النقض: نقض الحكم: إبطاله، إذا كان قد صار مبنياً على خطأ في تنفيذ القانون، أو تأويله، أو مشوباً بخطأ جوهري في إجراءات الفصل، أو بطلان في الحكم والنقض. والنقض قد يصيب الحكم المدني والحكم الجنائي على حد السواء، متى كان أحدهما قد صار نهائياً من المحاكم الابتدائية، أو من محاكم الاستئناف. (مج).

ومحكمة النَّقْضِ: هي المحكمة العليا في البلاد، وتُعَدُّ المبادىءُ المستَمَدَّةُ من أحكامها مُلزِمَةً للمحاكم الأخرى. (مج)».

إن هذا التعريف لا يمكن العثور عليه اليوم، إلا في موسوعة قانونية، وفي دولة نظامها القضائي كما في مصر قبل إنشاء مجلس الدولة فيها.

لقد كان المعجم الوسيط في غنى عن التعريف المذكور بمثل التعريف التالي:

النقض: نقض الحكم: إبطاله، ومحكمة النقض: محكمة عليا مهمتها نقض الأحكام لمخالفة القانون.

---

(35) المصدر نفسه 2/ 947.

السادسة: نقص التكامل

الكمال لغة: التمام، وتكامل الشيء: تَكَمَّل وكَمُلَ وتم فهو كامل[36]، أو أكمل بعضه بعضه الآخر فهو متكامل بنفسه، والمعجم العربي، أي معجم يجب أن يكون متكاملاً مهما كان حجمه من حيث عدد المواد التي يشتمل عليها، أو من حيث مستواه في تحديد المعاني أو الإحاطة بها، والمعجم المتكامل بنفسه هو المعجم الذي لا يتضمن بين دفتيه كلمة ليست بصيغتها أو بالمعنى المقصود منها، واردة في مكانها بين مواد المعجم.

لقد حوى المعجم الوسيط أمثلة من هذا العيب المعجمي، ففي مادة (س ن ي) جاء تعريف (السنا)[37] ما يأتي:

والسنا: الضوء الذي يستعمله المصور الفوتوغرافي عند التقاط الصور (محدثة).

لقد وردت كلمة (فوتوغرافي) في هذا التعريف، ولكن لم يرد في المعجم ما يبين معناها، لا في مادة (ف ت غ) ولا في مادة (ف و ت).

السابعة: عدم التدرج في ذكر الكلمات المفسرة أو المترادفات:

إن كثيراً من المعجمات لا تأخذ بالحسبان التدرج في ذكر الكلمات المفسرة أو المترادفات، أي إنها لا تذكر الكلمات الأقرب في المعنى والأكثر وضوحاً أو شيوعاً فما دونها في ذلك، وكشاهد على ذلك ما نجده في المعجم الوسيط في تفسير مادتي (حواريُّ) و(حور):

«(الحواريُّ): مبيض الثياب: والذي أخلص واختير ونُقِّي من كل عيب، والصاحب والناصر، (ج) حواريُّون. والحواريون: أنصار عيسى عليه السلام.

(الحور): النقص والهلاك. يقال: إنه في حور وبور: في غير صنعة ولا إجادة، أو في ضلال، والباطل في حور: في نقص وتراجع، ويجمع حوراء.

---

(36) الصحاح 5/ 1813 (كمل).

(37) المصدر نفسه 1/ 457.

وخشب أبيض اللون، له مظهر متجانس، يستعمل في صنع ألواح خشب الطبقات: [الأبلكاش][38].

لقد بدأ في تفسير كلمة (الحواري) بعبارة (مبيض الثياب)، بينما المعنى أو التفسير الثالث بالمعنى الثاني أكثر شيوعاً وأكثر استعمالاً في عصرنا الحاضر من المعنى الأول، ويدل على ذلك الاكتفاء بذكرها في المعجم الوجيز الذي أصدره مجمع اللغة العربية عقب إصداره المعجم الوسيط (مكتوباً بروح العصر ولغته، ميسراً اللغة العربية لطالبها بعيداً عن الحوشي والغريب)[39]. أما في مادة (حور) فقد قدم معنى (النقص والهلاك) والمعاني الأخرى التي تلته، مع أن المعنى الأخير (خشب أبيض اللون، له مظهر متجانس) أكثر شهرة وأقرب استعمالاً من غيره في عصرنا الحاضر، ويدل على ذلك أيضاً ورود هذا المعنى في المعجم الوجيز وعدم ورود المعاني الأخرى.

معالجات تقويمية للمعجمات القديمة والحديثة

لقد وضعت حركة التصحيح الحديثة أمام أنظارها ما علق بالمعجم العربي القديم والحديث من شوائب وأخطاء، بعضها من صاحب المعجم، وبعضها من ناسخه، وبعضها من المحقق العلمي الذي يتعهد نشر النص، متحملاً التبعة على أن يخرجه على حقيقته وأن يجد في جلاء، وهم المؤلف، أو وهم الناسخ، على أن ما لا خلاف فيه وهو أن للغويين الأقدمين أوهاماً في اللغة، فإن الذين دونوا اللغة، ورتبوها وأخذوها عمن كتبها من العرب لم يكونوا في عصمة عن السهو والغلط والتحريف، ولكنه قليل إلى جنب الكثير من إفادتهم وجهودهم[40].

وكان الكرملي أحد الأعلام البارزين الذين كان لهم طويل النظر في المعجمات الأمهات، ولا سيما اللسان والتاج، يفحص الألفاظ ويقف عند

(38) المعجم الوسيط 1/205.

(39) المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، ص6 ـ 7، 177، ط سنة 1400هـ/ 1980م.

(40) مولد اللغة، أحمد رضا العاملي، ص91، والمعجمات العربية ـ دراسة منهجية، د/ محمد علي الرديني، ص203.

المصَحَّف أو المحرّف، وغالباً ما يوازن اللفظة باللغات الأخرى محاولاً الوقوع على الصواب، وقد تجمع لديه في الحرب العالمية الأولى (1332هـ/ 1914م) نحو مئتي شائبة وجدها في المعجمات العربية، وفي ذلك يقول:

«ونحن نشتغل بهذه اللغة الشريفة العدنانية منذ أكثر من خمسين عاماً، ونرى في معجمها بعض الشوائب ونجمعها الواحدة بعد الأخرى، ولما اجتمع عندنا منها نحو مائتين وضعناها في كتاب لم يتم، فسرق مع ما سرق من كتبنا[41]، ولما ألقت الحرب أوزارها عدنا إلى تدوينها كلما مرت واحدة منها بخاطرنا»[42].

وقال الدكتور مصطفى جواد: «إن المعجمات اللغوية أغفلت مقداراً كبيراً من اللغة وأهملت كثيراً من المشتقات، ولو كان ذلك الإهمال من مؤلفيها إشارة إلى القياس ما ذكروا القليل منه، ولا فاتهم الكثير من التعابير الصحيحة فضلاً عن المولدة المليحة»[43].

والتفت النقاد المحدثون من رجال اللغة ورعاتها إلى (القاموس المحيط) للفيروز أبادي (ت 817هـ)، وكان أشهرهم في هذا وأسبقهم إليه: أحمد فارس الشدياق (ت 1304هـ) في كتابه الشهير الموسوم (الجاسوس على القاموس)[44].

لقد فتح الشدياق صفحة جديدة في تطور البحوث اللغوية، التي كان أهمها نقد نظم التقليبات والقافية التي اتبعها اللغويون المتقدمون، أساساً لترتيب معاجمهم. وكان الشدياق يبغي من وراء هذا النقد المعجمي أن يمهد لنقد أشهر معجم عربي متداول هو (القاموس المحيط): «فإني رأيت جميع كتب اللغة مشوشة الترتيب كثر ذلك أو قل، وخصوصاً كتاب القاموس الذي عليه

---

(41) يشير إلى نهب خزانته وضياع كثير من محتوياتها عام (1336هـ/ 1917م). ينظر أغلاط اللغويين الأقدمين، أنستاس الكرملي، ص06.

(42) المصدر نفسه، ص06، وانظر المعجمات العربية ـ دراسة منهجية، ص203.

(43) المباحث اللغوية في العراق ومشكلة العربية المعاصرة، د/ مصطفى جواد، ص144، والمعجمات العربية دراسة منهجية. د/ محمد علي الرديني، ص203.

(44) الجاسوس على القاموس، أحمد فارس الشدياق، ص690.

المعوّل»[45]. وقد امتدح الدكتور حسين نصار[46] تنبيه الشدياق على معايب المعجمات العربية، قائلاً: «لعل أحسن من صَوَّر هذه الأمور فارس الشدياق في (الجاسوس على القاموس) فهو ـ وإن كان همه نقد القاموس المحيط ـ وصف مواطن الشكوى في المعاجم عامة إلى جانب أن ما يشكوه من القاموس لا ينفرد به وحده، بل يعم غيره من معاجم». وعلى هذا، فقد أفصح الشدياق عن رغبته في إبداع المعجم الذي عليه المعوّل، فهذا التصويب إذن لا يقف عند حد إصلاح المعجم، وإنما يتعدى ذلك إلى الدعوة إلى إيجاد المعجم الجديد، قال الشدياق: «إني لم ينشطني للتأليف سوى الرغبة في حث أهل العربية على تحرير كتاب حب لغتهم الشريفة، والرتوع في ساحتها المنيفة، وحث أهل العلم على تحرير كتاب فيها خال من الإخلال، مقرب لما يطلبه الطالب منها من ذوق من دون كلال»[47].

كان نقد الشدياق قائماً على أربعة وعشرين فصلاً، هجم فيها على القاموس من كل جانب: من المبتدأ إلى المنتهى، من ذلك:

1 ـ اختلاف تعاريفه.

2 ـ ترتيب مفرداته.

3 ـ خلطه الفصيح بغيره.

4 ـ اضطراب منهجه اللغوي.

5 ـ قصور عبارته وعجمتها وتناقضها.

6 ـ خطؤه وتصحيفه وتحريفه ومخالفته لأئمة اللغة.

وكانت نقود القاموس وتصحيحاته موضع عناية الدكتور محمد مصطفى رضوان في رسالته الموسومة بـ (دراسات في القاموس المحيط)، إذ عقد لذلك

---

(45) المصدر نفسه، ص05.

(46) المعجم العربي، د/ حسين نصار 2/ 747.

(47) الجاسوس على القاموس، ص05.

باباً خاصاً سماه «نقد القاموس المحيط»[48]، أقامه على فصول ثمانية، استوعبت ألوان تلك النقود وتوزيعها، وهي:

1 ـ التكلف والقصور.

2 ـ الغموض والاضطراب.

3 ـ طغيان الأعلام.

4 ـ الأعجمي المولد.

5 ـ التصحيف والتحريف.

6 ـ المعلومات العامة.

7 ـ بين الجوهري والفيروز أبادي.

8 ـ تحامل النقاد.

ومثلما عُنِيَ الدكتور محمد مصطفى رضوان بتصنيف القاموس المحيط على ما تقدم، عُنى الدكتور هاشم طه شلاش بتصنيف نقود (التاج) في رسالته (الزبيدي في تاج العروس) مبيناً أن الأخطاء ترجع إلى الزبيدي نفسه، وإلى نساخ التاج، من تلامذته، وإلى مصححي الطبعتين الأوليين، ثم محققي طبعة الكويت[49].

وقد أورد (توفيق داود قربان) ملاحظات واستدراكات وأغلاطاً يراها في (اللسان) سواء في الألفاظ أو في المعاني، كإثبات (اللسان) ما ينبغي حذفه[50] أو حذف ما ينبغي إثباته[51]، أو شططه في التخريج، أو إهماله في التفسير.

وقد سجل الباحث إحدى وخمسين ومئة ملاحظة عزا فيها إلى (اللسان) النقص والخلل مما لا يتصل بالناسخ أو الطابع.

فالمعجمات الثلاثة (اللسان والقاموس والتاج) هي التي حفظت المدون

---

(48) دراسات في القاموس المحيط، د/ مصطفى رضوان، ص265 ـ 388.

(49) الزبيدي في تاج العروس، د/ هاشم طه شلاش، ص654 ـ 677.

(50) انظر مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، العدد 42/ 183 ـ 265.

(51) المصدر نفسه 42/ 186، وانظر المعجمات العربية ـ دراسة منهجية، ص205.

اللغوي خلال التاريخ، وعليها المعوّل في التحقق من مادة العربية، لذلك صرفت حركة التصحيح في تراثها الخاص، عنايتها البالغة إلى تلك المعجمات الكبرى، ولا يعني هذا أنها أهملت سائر المعجمات، فقد كانت ترتب وتلاحظ كل صغيرة وكبيرة مما يمس اللغة العربية وأوضاعها، شأنها في ذلك شأن المتقدمين الذين وصفهم الشدياق بقوله: «علماء ينتقدون على الطائر طيرانه وعلى البعير وخدانه»[52].

وفي المعجمات العربية الحديثة، نجد أن أهم هذه المعجمات لم يكن بنجوة من الانحراف والأوهام، فنال عدد المعجمات التالية نصيبه من التنقية والتصحيح في مباحث مستقلة.

فقد تناول (محيط المحيط) لبطرس البستاني[53]، إبراهيم اليازجي في كتاب «تنبيهات اليازجي على محيط البستاني»[54]، وخص الشرتوني المجلد الثالث (ذيل أقرب الموارد) من معجمه (أقرب الموارد)، وهو تصويب لأوهام المؤلف في الجزأين الأول والثاني، مضافاً إلى ذلك مستدركاته على المعجمات العربية كاللسان والتاج، وتناول (المنجد) للويس المعلوف كثيرون، أبرزهم الدكتور مصطفى جواد في مقاله (أوهام المنجد)[55]، ونقد الكرملي (معجم البستان) لعبد اللّه البستاني في (البستان في الميزان)[56].

---

(52) الجاسوس على القاموس، الشدياق، ص52، وانظر حركة التصحيح اللغوي في العصر الحديث، د/ محمد ضاري حمادي، ص120، والمعجمات العربية ـ دراسة منهجية، د/ محمد علي عبد الكريم الرديني، ص205 ـ 206.

(53) نجد القاموس المحيط ذا أثر كبير أيضاً في المعجمات الحديثة، فاسم (محيط المحيط) واضح فيه التأثر بالقاموس المحيط وصاحبه يقول عنه في فاتحته: «هذا المؤلف يحتوي على ما في محيط الفيروز أبادي الذي هو أشهر قاموس للعربية من مفردات اللغة وعلى زيادات كثيرة عثرنا عليها من كتب القوم...» محيط المحيط، وانظر المعجمات العربية ـ دراسة منهجية، د/ محمد علي الرديني، ص205.

(54) تنبيهات اليازجي على محيط البستاني، ص100.

(55) مجلة لغة العرب، الجزء السادس، ص586 ـ 587 (1347هـ/ 1928م).

(56) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، الجزء الحادي عشر، ص226 ـ 236 (1350هـ/ 1931م).

إن وقوع اللغوي في خطأ لفظي أو دلالي، وهو ينهض بمعجم للعربية أمر منتظر، فثروة العربية تستعصي على الحصر والاستقصاء، وتتأبى على الضوابط والقواعد[57]، ولهذا تنبَّه بعض أصحاب المعجمات المنتقدة إلى احتمالات الوقوع في الخطأ والتصحيف، كقول صاحب (المنجد) لويس المعلوف: «ولما كان كل إنسان عرضة للغفلة والنسيان، وكانت لغتنا يسهل ويكثر فيها التصحيف لما بين حروفها وحركاتها من المقاربة والمشابهة، نلتمس لنا عند أرباب اللغة وأنصار العلم عذراً عما يجدون في هذا المؤلف من الهفوات، راجين من فضلهم ألا يضنوا علينا بالتنبيه إلى ما فرط، وإبداء الرأي في ما يساعدنا على تحسين العلم في الطبعة التالية»[58].

وكان من شأن بعض أولئك المعجميّين أن يظل على التحقيق والتحري في مواد معجمه بعد صدوره، فيستدرك بنفسه أوهامه وما قد فاته، كصنيع الشرتوني في (أقرب الموارد)[59].

وإن أهم ما يلاحظ على أخطاء المعجمات العربية الحديثة من خلال هذه النقود أمران كبيران[60]:

الأول: كثرة هذه الأخطاء كثرة لا تسمح لكثير من أهلها أن ينهضوا بتأليف المعجم ولما لم يستكملوا أداته.

والثاني: أن هذه الأخطاء لا تتصل بالطبع أو النسخ قدر اتصالها بالمؤلف نفسه. قال الكرملي في معجم (البستان): «إني أحذر كل باحث من الاعتماد

---

(57) انظر المعجمات العربية ـ دراسة منهجية، ص206.

(58) المنجد، الأب لويس المعلوف، المقدمة، الطبعة الخامسة عشرة، عام (1376هـ/ 1956م).

(59) إذ خص الشرتوني المجلد الثالث بـ (ذيل أقرب الموارد) من هذا المعجم بما وقع فيه من الأوهام محققاً مصوباً، وهو تصويب لأوهام المؤلف في الجزأين الأول والثاني، مضافاً إلى ذلك مستدركاته على المعجمات العربية كاللسان والتاج.

(60) حركة التصحيح اللغوي في العصر الحديث، د/ محمد ضاري حمادي، ص126، والمعجمات العربية ـ دراسة منهجية، د/ محمد علي الرديني، ص287.

على (البستان)، فإن صاحبه حاول مراراً أن يخفي نقله من الكتب التي كانت بين يديه فلوى المعاني ليّاً، فأفسد التعبير عنها بأشنع صورة، وكفى الباحث أن يعارض بين مادة من مواد (البستان) بما يقابلها في القاموس أو لسان العرب، لتنكشف المخازي والفضائح والشنائع، وأحسن عمل يؤديه طابعو المعجم المذكور أن يجمعوا نسخه ويحرقوها إحراقاً لا يبقي من رمادها أثراً في الأرض كلها»[61]. وقال عبد الستار أحمد فراج في وصف القسم الثاني من (المنجد): «ولو زدناه قراءة لزادنا أخطاء»[62].

ولقد كان قصور المعجمات العربية عن الإحاطة بالمنقول اللغوي الفصيح السبب الرئيس في ظهور فكرة إيجاد المعجم العربي الكبير، لذلك كان خطأً بالغاً أن يعتمد بعض المحققين اللغويين اليوم طرفاً من المعجمات العربية دون طرف، ويحكموا من خلال ذلك على كثير من الاستعمالات الدائرة على الألسن، أو الأقلام بالضعف أو الندرة، أو عدم الورود، ومما يوثق هذا ويعضده محاولات المعجمات العربية نفسها أن يستدرك بعضها على بعض، فقد أوعى (اللسان) ثمانين ألف مادة، وجاء (التاج) يحمل عشرين ومائة ألف مادة[63].

ثم نهض في هذا العصر من استدرك على المعجمات العربية على الرغم مما حمله ذلك الاستدراك من الغث والسمين، والسليم والسقيم.

وأشهر من استدرك في العصر الحديث على المعجمات العربية[64]:

1 ـ المستشرق الإنكليزي (لين) (1293هـ/ 1876م) في معجمه: (مد القاموس) ـ عربي إنكليزي ـ: لندن عام (1279هـ/ 1893م)، وأعيد طبعه بالأوفست في بيروت (مكتبة لبنان) عام (1288هـ/ 1968م)، ونقد مقدمة المعجم إلى

---

(61) نشوء اللغة العربية، الكرملي، ص117 الحاشية.

(62) مجلة العربي: 134/ 158، الكويت.

(63) الصحاح ومدارس المعجمات العربية، د/ أحمد عبد الغفور عطار، ص 3 ل.

(64) حركة التصحيح اللغوي في العصر الحديث، د/ محمد ضاري حمادي، ص191، وانظر المعجمات العربية ـ دراسة منهجية، ص288.

العربية نقلها عبد الوهاب أمين، ونشرها في مجلة (المورد).

2 ـ المستشرق الهولندي (دوزي) (ت 1299هـ/ 1882م) في معجمه (مستدرك المعجمات العربية) ـ ألفه بالفرنسية: ليدن عام (1345هـ/ 1827م) ونقده الكرملي[65]. وقد نقل الدكتور محمد سليم النعيمي هذا المعجم إلى العربية، وظهر الجزء الأول منه «تكملة المعاجم العربية» ص11، ضمن مطبوعات وزارة الثقافة والفنون في الجمهورية العراقية، عام 1398هـ/ 1978م، في (510) صفحة.

3 ـ المستشرق الفرنسي (فانيان) ت 1349هـ/ 1921م)، في معجمه (ذيل القواميس العربية) ـ عربي فرنسي ـ طبعة الجزائر عام (1341هـ/ 1922م)، وهو إكمال لمعجمي لين ودوزي، ويسمى (تكميلات القواميس العربية).

4 ـ أنستاس الكرملي (ت 1366هـ/ 1947م) في معجمه (المساعد) المطبوع منه جزءان.

5 ـ الدكتور مصطفى جواد (ت 1389هـ/ 1969م) في معجمه (المستدرك)[66].

من هنا نشأت الحاجة إلى معجم يقوم على أمره مجمع يتدارسه من كل جانب وينقده قبل أن ينقد، فكانت فكرة (المعجم الكبير) قد ولدت مع ميلاد المجمع اللغوي المصري[67]، ولما أن ظهر أنموذجه (حرف الهمزة) إلى الوجود سجلت عليه ملاحظات الباحثين كالدكتور حسين نصار[68]، والدكتور عبد الله درويش[69]. من خارج المجمع، وملاحظات جدت رآها أعضاء المجمع في دورات مختلفة... فأعيد طبعه عام (1390هـ/ 1970م).

إن (المعجم الكبير) مشروع لا يعلم متى يكون إنجازه، لذلك انعطف

(65) الرسائل المتبادلة، الكرملي، ص67 ـ 68.
(66) المباحث اللغوية في العراق، د/ مصطفى جواد، ص132.
(67) حين أسس المجمع ألف إحدى عشرة لجنة منها لجنة المعجم، انظر مجلته 1/ 31.
(68) المعجم العربي، د/ حسين نصار 2/ 737 ـ 740.
(69) المعاجم العربية، د/ عبد الله درويش، ص149 ـ 156.

المجمع المصري إلى معجمه الوسيط الذي أظهره للناس خير معجم عربي حديث، وقرر المجمع أن يوضع في كل مادة لغوية في المعجم، جميع ألفاظها ومشتقاتها ومصادرها وأفعالها، تنفيذاً لقراره في تكملة فروع مادة لغوية، ورد بعضها في المعجمات ولم ترد بقيتها[70].

ولا يعترف المعجم الوسيط بانقطاع سلامة اللغة العربية، عند عصر معين، ولا مكان معين، ويثبت «ما وضع المولدون والمحدثون في الأقطار العربية من الكلمات والمصطلحات والتراكيب»[71].

وتقول اللجنة التي قامت بوضعه في تقديمه: «إن وضع هذا المعجم كان عملاً لا بد منه، لأن المعاجم الأخرى سواء منها القديم والحديث، قد وقفت عند حدود معينة من المكان والزمان لا تتعداها، فالحدود المكانية شبه جزيرة العرب، والحدود الزمانية آخر المائة الثانية من الهجرة لعرب الأمصار، وآخر المائة الرابعة لأعراب البوادي» ومعظم هذه المعاجم قد تصونت عن إثبات ما وضع المولدون والمحدثون في الأقطار العربية، من الكلمات والمصطلحات والتراكيب، حتى قر في نفوس الدارسين أن اللغة قد كملت في عهد الرواية واستقرت في بطون هذه المعاجم»[72].

وهنا لا بد من القول بأن أهل النظر والتدقيق، قد أعجبوا بهذا المعجم، فهو ثمرة جهود جماعية متعاضدة في سنين متطاولة... ولكن ذلك لم يحل دون نقده في أمور لغوية شتى[73]؛ وكان للدكتور عدنان الخطيب جهد رائع في مقالاته (نظرات في المعجم الوسيط) التي نشرها في حلقات متتابعة في مجلة

---

(70) مجمع اللغة العربية 3/ 2.

(71) مقدمة المعجم الوسيط، ص9.

(72) المصدر نفسه، ص9.

(73) انظر مجلة اللسان العربي، (مع المعجم الوسيط)

ـ م2، ص101 ـ 104، عام (1385هـ/ 1965م).

ـ م3، ص267 ـ 269، عام (1386هـ/ 1966م).

ـ م6، ص523 ـ 524، عام (1389هـ/ 1969م).

ـ م7، ص40 ـ 42، عام (1390هـ/ 1970م).

اللغة العربية بدمشق، ثم استخلص منها تصنيفاً لعيوب المعجم العربي الحديث أودعه في كتابه «المعجم العربي بين الماضي والحاضر»[74].

لقد تجلت أخطاء اللغويين في مصنفاتهم اللغوية الأساسية، وهي المعجمات العامة التي أنشئت لحفظ اللغة وتهذيبها، ولا يختلف ذلك عن أخطائهم في المعجمات العلمية المتخصصة، تلك التي أنشئت من أجل إغناء العربية بالمصطلحات العلمية المواكبة لحركة التطور الحضاري العالمي في العصر الحديث، وبذلك أصبح في اللغة العربية معجمات المصطلحات القديمة، ومعجمات المصطلحات الحديثة، ففي الطب، مثلاً، وضعت معجمات متخصصة تستبدل بالمصطلح الأجنبي مصطلحاً عربياً يؤدي الغرض، ويثبت حيوية هذه اللغة، وكان الدكتور محمد شرف (ت 1369هـ/ 1949م) سبّاقاً إلى هذا في «معجم العلوم الطبية والطبيعية»[75]. ففي هذا المعجم الإنكليزي العربي الكبير ألفاظ في مختلف العلوم الطبية، وفي الكيمياء والطبيعة والمواليد الثلاثة، حتى بعض العلوم الزراعية، وإن مثل هذا المعجم لا يسلم من نظر، لأنه من أعمال الهيئات لا الأفراد.

وفي الزراعة مثلاً، نجد الدكتور أحمد عيسى (ت 1366هـ/ 1946م) في معجمه النباتي الموسوم (معجم أسماء النبات)[76]، وكانت أبواب هذا المعجم متنوعة المظاهر بتنوع الظواهر، «فمن خطأ في الهجاء إلى أخطاءٍ في ضبط صور الألفاظ العربية المألوفة، إلى تصحيف الألفاظ العربية التي ضبطها علماء النبات الفرنج، كتابة بعد سماعها في أصقاعها المختلفة، إلى تضارب بعض الألفاظ في المادة الواحدة، أو مرادفاتها، ومن دون أن يدلنا على أيها الصحيح أو على أيها ينسخ الآخر؛ فزاد بفعله ثروة اللغة العربية بالألفاظ المُصَحَّفة، بل زاد الفوضى

---

(74) المعجم العربي بين الماضي والحاضر، ص64 ـ 88.

(75) هو معجم إنكليزي ـ عربي للمصطلحات الطبية والطبيعية، ظهرت طبعته الأولى (عام 1330هـ/ 1911م) ثم أعيد طبعه عام (1347هـ/ 1928م) بالقاهرة، مطبعة الحكومة.

(76) والكتاب رتب ألفبائياً بالمصطلحات اللاتينية، وهو يعطي المقابل العربي والإنكليزي والفرنسي، المطبعة الشعبية، القاهرة، عام 1349هـ/ 1930م.

فيها، وأثقل كاهلها وكاهل الطالب بذكره أيضاً، ألفاظاً: هندية وسنسكريتية وسريانية وفارسية قديمة لنباتات لها أسماء عربية معروفة، ولم يشر إلى هذه الألفاظ الدخيلة في كتب العرب[77].

لقد كان الجهد التصحيحي يضرب أطنابه في ساحات مترامية من معجمات العلوم المختلفة الأخرى، ومن ذلك النقود الدقيقة التي كانت تعرض لما يصدره المكتب الدائم لتنسيق التعريب في الرباط، من المعجمات العلمية العربية المتخصصة في فن من الفنون، أو علم من العلوم، وهكذا نقد (فتحي قدورة) معجم الفيزياء[78]، ونقد (جميل علي) معجم الرياضيات[79]، ونقد الدكتور (جميل الملائكة) هذين المعجمين معاً مع ملحقيهما في بحث موسع عنوانه: «ملاحظات حول معجم الفيزياء ـ ملحق الفيزياء ـ معجم الرياضيات ـ ملحق معجم الرياضيات ـ التي أعدها المكتب الدائم لتنسيق التعريب في الرباط»[80]، وكان من مآخذه الأساسية: «أنه لم يتبع قاعدة ثابتة في تعريف المصطلح أو تنكيره»[81]، و«لم يتبع قاعدة معينة في كتابة الحروف الأجنبية»[82] و«يغير المصطلح العربي من موضع لآخر»[83]، و«عدم مطابقة المصطلح الفرنسي للمصطلح الإنكليزي»[84]، ووقوع «بعض الأخطاء والأوهام في الشكل والرسم»[85]، وتحميل المصطلح العربي في بعض الأحيان أكثر من المعنى الذي يحمله الأصل الأجنبي»[86].

---

(77) مصطلحات النبات ونقد معجم أحمد عيسى بك د/ محمد شرف، ص26، وانظر حركة التصحيح اللغوي في العصر الحديث.

(78) مجلة اللسان العربي، الجزء الثاني، ص347 ـ 352.

(79) المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص360 ـ 365.

(80) مجلة المجمع العلمي العراقي، ص73 ـ 88.

(81) المصدر نفسه، ص74.

(82) أيضاً، ص75.

(83) مجلة المجمع العلمي العراقي، ص74.

(84) المصدر نفسه، ص75.

(85) أيضاً، ص76.

(86) مجلة المجمع العلمي العراقي، ص77.

آفاق مستقبلية لمعجم عربي معاصر ومقوماته

لقد لاحظنا أثناء استعراضنا لأمهات المعجمات العربية، كيف أن متأخرها نقل عن سابقها، و«أن جميع المعجمات العربية التي وضعت في منتصف القرن العشرين للميلاد، على عظم الخدمات التي أدتها للعربية وطلابها، وما زالت تؤديها حتى الآن، ظلت في الحقيقة عاجزة عن مسايرة النهضة العربية الحديثة في أنحاء الوطن العربي، وقاصرة عن متابعة التطور الكبير في مختلف العلوم العصرية، مما زاد العرب في مختلف ديارهم شعوراً بالحاجة الشديدة إلى معجم حديث يضاهي المعاجم المعروفة في اللغات الأجنبية، ويتسع لمصطلحات العلوم وألفاظ الحضارة المعاصرة، على أن هذا الشعور مشروط بوجوب إغناء المعجم العربي الحديث بطريق الإفادة من الثروة الطائلة التي تشتمل عليها المعجمات القديمة وكتب اللغة العديدة؛ استناداً إلى خصائص العربية ومرونتها إلى حد يمكن معه أن تستوعب كل جديد تدعو إليه ضرورة أو مصلحة أو ما يتطلبه علم أو فن؛ ولا ضير على العربية من أن يحوي معجمها الجديد، أي لفظ مولد أو معرب أو دخيل لا غنى للعربية عنه بغيره، على أن يجري اشتقاق المولد وفق القواعد القياسية، وأن يكون لفظ المعرب لا يخالف النطق بالفصيح من الكلمات، على أن نشير بجانب كل كلمة أو مصطلح جديد كل صفته اللغوية مولداً كان أو معرباً أو دخيلاً، قديماً في صفته هذه أو حديثاً، وبذلك نجدد معجمنا ونرد الحياة إلى لغتنا، ونترك للأجيال من بعدنا، وثيقة جهودنا ودليل حبنا واعتزازنا بلغتنا، لغة دين خالد، ولغة حضارة صاعدة، ولغة علوم متطورة»[87].

لقد أخذ كثير من العلماء يتنادون إلى العمل من أجل المعجم المطلوب، كما نادى بعضهم بوجوب إعادة النظر فيما ورد في المعجمات القديمة، «ففي المعاجم القديمة طائفة كبيرة من الأخطاء، كما أنها تعرض لكثير من التراكيب التقليدية، فوق أنها هجرت المصطلح العلمي والفني هجراً تاماً»[88]،

---

(87) المعجم العربي بين الماضي والحاضر، د/ عدنان الخطيب، ص55، والمعجمات العربية ـ دراسة منهجية، د/ محمد علي الرديني، ص213.

(88) انظر مقدمة معجم (المراجع) للشيخ العلالي.

مع إهمال الغريب الحوشي، وتضييق دائرة الكلمات المترادفة والمشتركة، والأضداد ما أمكن[89]. ووقع في التصحيف المتأخرون من أصحاب المعاجم أيضاً.

وقد حاول الأستاذ الخوري بطرس البستاني أن يرسم الخطوط الكبرى للمعجم الذي نحتاج إليه في هذا العصر في مقدمته لمعجم البستان للشيخ عبد الله البستاني، ثم نصح مؤلفي المعجمات بحذف الأمور التالية[90]:

1 ـ **المهمل**: قال: «على أن ما خلفوه لنا (أي العرب) من تلك الثروة الواسعة، منه ما لم يعد يصلح للاستعمال، لأن الأمة التي كانت تداوله في الجاهلية الجهلاء لم يكن يقع نظرها إلا عليه، فكانت تستخدمه في مآربها وأطوارها... أما اليوم فإن الناطقين بالضاد قد أصبحوا وأسلافهم العرب على طرفي نقيض... ولذلك بات جانب كبير من موارد هذه اللغة في حكم المهملات، وصار من الحكمة أن يبقى مخزوناً في أمهات المعاجم الكبرى، ويسقط من المعاجم العصرية، ولا سيما التي تتداولها أيدي الأحداث، فلكل عصر لغته، ولكل زمان بيانه وذوقه»[91].

2 ـ **المترادف**: قال: «والعلماء في هذا العصر متضاربة آراهم في المترادف، فمنهم من يجاري القدامى في اعتباره مفخرة من مفاخر اللغة العربية، ومنهم من يحسبه بثوراً في محياهم الوسيم، أما نحن وكل من ينظر المسألة بعين مجردة، فإننا نميل إلى الرأي الثاني، فيما لو تجاوز الترادف الحد المعقول... ومن الغريب أن أكثر هذه الأسماء مهجور أو ثقيل على

(89) من محاضرة عن أسباب تضخم المعجمات العربية، أحمد أمين، مجلة مجمع اللغة العربية القاهرة، ج9، عام 1957.

(90) معجم البستان، الشيخ البستاني، ص15 ـ 19، وانظر المعجم العربي نشأته وتطوره، د/ حسين نصار، 2/ 760 وما بعدها، والمعجمات العربية ـ دراسة منهجية، ص214 وما بعدها.

(91) معجم البستان، ص15.

اللسان، ولا نعلم أية فائدة من الاحتفاظ به، وادخاره في متون اللغة، كأنه من الفوائد اليتيمة»[92].

3 ـ **المشترك**: قال: «المشترك كثير في جميع اللغات، ولا سيما اللغات القديمة منها، وكثيراً ما يؤدي إلى الالتباس، خصوصاً عندما نكثر مدلولاته كالخال والعين. . . ونأمل في الزمن الذي يضيعه المطالع في التفتيش عن المعنى الموافق للموضوع الذي يطالعه. . ولذلك نسوق النصح إلى هداة اللغة، أن يقلعوا جهدهم عن الألفاظ المشتركة في كتاباتهم، ولا سيما إذا كانت القرينة خفية المراد. . . »[93].

4 ـ **الأضداد**: قال: «أي نفع من وجود هذا الباب في اللغات أياً كانت، فإن الوقت لأثمن من أن يضاع في البحث عن مثل هذه الأمور التافهة، واللغات إنما وجدت للتفاهم من أيسر سبيل، لا للتعنيت وإرهاق الذهن فيما لا جدوى من ورائه، ولعل المجامع العربية اللغوية تعنى في المستقبل بهذه المسألة، مسقطة من المعاجم كل ما يولد الإيهام، أو يعد من الأحاجي والألغاز»[94].

5 ـ **الفروق**: قال: «ما من شيء أدل على اتساع لغة العرب وغناها من الفروق، غير أن ذلك وإن دل على دقة تصوُّر البدوي وفسحة خاطره، فإنه يحمل روّاد هذه اللغة على أن ينقلبوا عن موردها نافرين، ولا سيما في هذا العصر الذي ازدحمت فيه الحاجات، وضاقت وجوه الارتزاق، وأصبح الناس أميل إلى تعلم إحدى اللغات الحية في أسرع ما يمكن من الوقت»[95].

وإذا كان الأستاذ الخوري بطرس البستاني قد نصح مؤلفي المعاجم

---

(92) المصدر نفسه، ص16.

(93) أيضاً، ص17.

(94) المصدر نفسه، ص16.

(95) أيضاً، ص19.

الجديدة بحذف المهمل والمترادف والمشترك والأضداد والفروق من معاجمهم، فإن «الأستاذ عبد اللّه العلايلي كان أكثر توفيقاً فيما اقترحه في كتابه «مقدمة لدرس لغة العرب وكيف نضع المعجم الجديد»[96]. إذ رأى أننا في حاجة إلى الأنواع التالية من المعجمات[97]:

1 ـ المعجم المادي، ويبحث على سنة المعاجم القديمة.

2 ـ المعجم العلمي، ويبحث في الاصطلاحات موزعة على حسب الاختصاص بحيث يكون للقانون جزء يختص به، وللاجتماع كذلك، وهكذا.

3 ـ المعجم الاصطلاحي، وهذا يكون على نسق الكليات لأبي البقاء، والتعريفات للجرجاني.

4 ـ المعجم التاريخي أو النشوئي، ويبحث في نشوء المادة وتطورها الاستعمالي، وتراوحها بين الحقيقة والمجاز، مقيدة بالعصور، ويكون على أسلوب مادي.

5 ـ المعجم المعلمي، وهو يضم جميعها باختصار[98].

وفي ضوء ما تقدم، فنحن بحق في حاجة إلى عدة أنواع من المعجمات منها:

أولاً: المعجم التاريخي[99]

نحن في حاجة إلى معجم تاريخي للغة العربية، يقوم على الأسس العلمية

---

(96) طبع هذا الكتاب في مصر سنة 1938م، وكان له دوي كبير في الندوات العلمية وبين المشتغلين بعلوم العربية؛ درس فيه مؤلفه حال العربية في عصرنا الحاضر، داعياً إلى وجوب «تغيير مناهج دراستنا اللغوية وطريقة قياسها في الوضع والاشتقاق وما يتبعه من أشكال الاستعمال»، وانظر المعجمات العربية ـ دراسة منهجية، ص215.

(97) المعجم العربي نشأته وتطوره، د/ حسين نصار 2/ 762، وانظر المعجمات العربية ـ دراسة منهجية، د/ محمد علي الرديني، ص215.

(98) المعجم العربي، د/ حسين نصار 2/ 762.

(99) المصدر نفسه، 2/ 164 ـ 165، بتصرف.

الثابتة، فهذا المعجم يعالج نشأة الألفاظ، ويقسمها إلى أنواع ثلاثة، بحسب طبيعة اللغة العربية[100]:

1 ـ **النوع الأول**: الألفاظ العربية في اللغات السامية.

2 ـ **النوع الثاني**: الألفاظ المعربة من الفارسية أو اليونانية أو اللاتينية وغيرها.

3 ـ **النوع الثالث**: الألفاظ العربية التي ابتكرها العرب والتي لا نجد لها نظيراً في الساميات.

أما النوع الأول فتندرج تحته أصناف أيضاً:

الصنف الأول: ألفاظ سامية قديمة تشترك فيها اللغات السامية جميعها أو أكثرها، وهي موجودة في العربية من السامية الأم مباشرة في أغلب الأحيان.

الصنف الثاني: وألفاظ سامية غير مشتركة في جميع الساميات، وإنما وجدت في السريانية أو العبرية ثم انتقلت إلى العربية.

فالمعجم التاريخي يتتبع نظائر اللفظ من الصنف الأول في جميع اللغات السامية ومعانيها فيها، ويتتبع في الصنف الثاني اللغة الأصلية للفظ، ثم الطريق الذي انتقل فيه إلى العربية، سواء أكان الطريق مباشراً بين اللغتين، أم عن طريق لغة أخرى سامية أم آرية، كما حدث في كثير من الألفاظ السريانية التي انتقلت إلى العربية عن طريق الفارسية.

ويستحسن في هذا الصنف (الثاني) أيضاً تتبع نظائره التي أخذتها لغة غير عربية من لغته الأم، لنرى الفروق بين ما اعتراه في العربية وفي غيرها حين انتقل إليها، ويحاول هذا المعجم أن يصل إلى التاريخ الذي انتقل فيه اللفظ إلى العربية، والصور التي تشكل بها، ثم يعالجه كبقية الأنواع الآتية.

أما المعرب فيعالجه كالصنف الثاني من الساميات، أعني: أصله، وطريقة انتقاله إلى العربية، وزمنه، وصوره فيها، ونظائره التي أخذتها اللغات الأخرى من لغته الأم.

---

(100) أيضاً، 2/ 764 ـ 765.

ويقتصر الأمر في الألفاظ العربية الخالصة على محاولة معرفة زمن ظهورها، وعند أيّ قبيلة، والصور التي ظهرت بها للمرة الأولى.

ثم تعالج هذه الأنواع المختلفة علاجاً واحداً، لأنها أصبحت عربية، فيتتبع المعجم تطورها في المعنى والصورة في العصور المختلفة، وربما كان ذلك في الأقاليم المتنوعة حتى يومنا هذا[101]، فهدف هذا المعجم كما يقول أكسفورد التاريخي الكبير[102]:

أ ـ الوصف الدقيق لمعنى الكلمة وأصلها وتاريخها.

ب ـ ومحاولة لإنجاح أمور ثلاثة:

1 ـ أن يبين كل كلمة: على أي أساس صارت عربية، وكيف؟ وفي أي صورة؟ وأي مدلول؟ وأي تطور في الصورة والمعنى طرأ عليها منذ ذلك الحين؟ وأي استعمالاتها هجر على مر الزمن؟ وأيها ما يزال باقياً؟ وفي أية استعمالات جيدة وبأي كيفية، ومتى؟.

2 ـ أن يصور هذه الحقائق بمجموعات من الشواهد يمتد زمنها منذ استخدامها الأول الذي ظهرت فيه الكلمة إلى ما وصلت إليه، فترد الكلمة مصورة تاريخها ومعانيها.

3 ـ أن يعالج كل كلمة على أساس الحقيقة التاريخية وحدها، ووفقاً لمناهج فقه اللغة الحديث ونتائجه.

ويجب أن يقتصر هذا المعجم على ميدان معين لا يتخطاه، فحدوده تشمل جميع الألفاظ التي وجدت في اللغة الأدبية أو الكلام وما أشبههما، ولا يحذف من ذلك شيئاً لا مشتركاً ولا مترادفاً وما إلى ذلك.

كذلك لا يحذف من المصطلحات إلا الخاص جداً، والذي يخص أو يهم المتخصصين وما لم يعرب، أما الأعلام (أسماء أشخاص أو قبائل أو أمم أو

---

(101) المعجم العربي، د/ حسين نصار 2/ 765.

(102) المصدر نفسه 2/ 765 نقلاً عن:

A new English Dictionary an Historical Principles, edited by Tames A. H. Hurray.

بقاع) فلا يتضمن منها إلا ما استعمل منها من دلالات أخرى غير العلمية، أو اشتقت منها صيغ استعملت في اللغة.

ولا يمكن تفسيرها إلا بالتعرض للأعلام، ولا يتضمن من الألفاظ والمعاني الواردة في لهجة إقليم من الأقاليم، إلا ما كان استمراراً للفظ، أو المعنى الفصيح، أو ذاع يوماً في لغة الأدب أو الحديث[103].

ثانياً: معاجم كبار الأدباء

ونحن نحتاج أيضاً إلى معجم خاص بكبار أدبائنا:

فالأدباء لهم نصيب كبير في إحياء الألفاظ، وإماتتها وتوجيهها وجهات مختلفة متنوعة، ومن أجل ذلك كانت آثارهم الأدبية، هي الحقول التجريبية التي يعتمد عليها في تاريخ الكلمات.

فالمعجم الذي نسعى إليه يمتاز بما يأتي[104]:

1 ـ أن يشمل جميع الأسماء والأفعال والحروف عند الأديب الذي نختاره.

2 ـ نرتب هذه الكلمات هجائياً من دون نظر إلى أصالة الحروف أو زيادتها.

3 ـ نرتب آثار هذا الأديب بحسب ظهورها كلما أمكن.

4 ـ نتتبّع دوران كل لفظ فيها وندون العبارة بأكملها في كل استعمال تحته.

5 ـ نشير بعد ذلك مباشرة إلى الكتاب الذي وردت فيه، والمجلد والفصل والصفحة والسطر.

6 ـ إذا كان للكتاب أكثر من طبعة، لزم التنبيه على المستعملة منها.

7 ـ يفسر اللفظ في كل استعمال إن اختلف معناه.

ثالثاً: المعاجم اللغوية

الهدف الأساس من المعجم اللغوي، هو الإجابة عن الاستفسارات التي تدور في ذهن الإنسان والمتعلقة بالألفاظ، وإنّ قيمة أي معجم يمكن تقديرها

---

(103) المعجم العربي، د/ حسين نصار، 2/ 765 ـ 766.

(104) المعجم العربي نشأته وتطوره، د/ حسين نصار، 2/ 769 بتصرف، والمعجمات العربية ـ دراسة منهجية، د/ محمد علي الرديني، ص218.

بحسب الطريقة التي تفي بهذه الحاجات، والمواد التي تحتويها، للإجابة عن هذه الاستفسارات[105].

والمعجم اللغوي الخالص لا نتصوره تصور القدماء أو المحدثين، فالأولون خلطوا بين المعجمات ودوائر المعارف العامة، والمحدثون يريدون التخفف، ويقصدون منه حذف أجزاء من اللغة دون دراسة أو فحص، ونحن لا نستطيع أن نذهب هذا المذهب، وإنما نرى أن كل خطوة في عمل المعجم لا بد لها من دراسة دقيقة، بل إحصاء شامل، ونضع أمامنا فكرة الاستعمال، فنحن في حاجة إلى معان نستعملها لا نزين بها رفوف مكتباتنا فحسب، وإذ نراعي هذه الفكرة، لا بد لنا من معرفة دقيقة لمن يؤلف هذا المعجم؟ وحين نفكر هذا التفكير، نرى أنفسنا في حاجة إلى أنواع مختلفة من المعجمات.

فالمثقفون طبقات مختلفة، تمتد من التلميذ الصغير في المدرسة الثانوية إلى الأدباء والعلماء ذوي الثقافة العالية، إلى اللغويين المتخصصين. والمثقفون اليوم لا يقرؤون في منازلهم والمكتبات وحدها، بل يقومون بالرحلات البعيدة في الخلاء أو المصايف في أعالي الجبال أو الخارج، حيث لا تعرف العربية، ولا يوجد من كتبها إلا قدر ضئيل[106].

«فيجب ـ إذن ـ تحقيق المعاجم، وتصغير حجومها، بل جعل بعضها في حجم كتب الجيب، حتى يمكن أن تحمل، وتحمل معها كتب أخرى للقراءة»[107].

والذين يرومون استعمال المعجم غاية في العجلة، لا يريدون إضافة وقت في البحث عن شيء، وإنما يريدون اقتطاف ما دنا، أما البعيد فلا شأن لهم به، فيجب إذن أن يكون المعجم الحديث داني القطوف، يستطيع أن يعطيهم ما يريدون في أسرع وقت[108].

---

(105) المعجمات العربية ـ دراسة منهجية، د/ محمد علي الرديني، ص219.

(106) المعجم العربي، د/ حسين نصار 2/ 771 بتصرف.

(107) المصدر نفسه 2/ 771.

(108) أيضاً 2/ 771 بتصرف.

ونبتدىء بمعجمات الجيب، وهي ترمي إلى سد حاجة المكتبة، وذوي الأعمال، وإلى أن تستعمل في خارج المنازل، ويجب أن تتوافر فيها الشروط الآتية[109]:

1 ـ أن تتحلى بالسهولة والإيجاز والثقة.

2 ـ أن لا تحتوي إلا على الكلمات والمعاني التي تكثر حاجة الناس إليها في هذه الأيام، وأن يحذف ما عدا ذلك.

3 ـ من الممكن الاستغناء عن الجزء الأصلي من الكلمة في بعض المشتقات بخط أفقي، مثل: ان (أي انفعل)، واست ـ (أي استفعل) وغيرهما. ولا تكرر الكلمات بتكرار معانيها اكتفاء بوضع فصلة بينها.

4 ـ أن تختصر التفسيرات.

5 ـ ويكتفى بالمرادف ما أمكن.

6 ـ وأن لا تورد عدة مرادفات للمعنى الواحد، بل يكتفى بالأشهر منها والأكثر استعمالاً.

7 ـ ويفضل أن تستخدم فيه رموز خاصة للإشارة إلى الألفاظ الدخيلة.

8 ـ يراعى في الطبع أن يكون بأحرف صغيرة، ما عدا عنوان المادة نفسها.

مقومات المعجم المقترح[110]:

إن المنهجية الموضوعية للمعجم العصري تتمثل في تحقيق عنصرين أساسيين، هما:

1 ـ فن العمل المعجمي.

2 ـ الصناعة المتمثلة في رغبة القائم بالمعجم في إجادته وإتقانه، فيخطط له ثم يوفيه حقه من الدراسة والإعداد له.

---

(109) المعجم العربي، 2/ 771، بتصرف.

(110) انظر المعجمات العربية ـ دراسة منهجية، د/ محمد علي الرديني، ص220.

وبمقدار صدق المعجم وإخلاص صاحبه في الجمع والاستقصاء لألفاظ اللغة، وبمقدار دقته في استخلاص المعاني من الاستعمال أو المواقف، وبمقدار أمانته في الرواية والنقل، وبمقدار حرصه على بيان ضبط الوحدات الصوتية، والوحدات الصرفية وبنية الكلمة، وتوفيقه إلى الأساليب الكفيلة بذلك، يكون ما يكسب من تقدير، إذ يكون حينذاك صورة اللغة المستعملة فعلاً.

وفي ضوء ما تمخض لدينا من تصور عن المعجمات العربية، القديمة والحديثة، نستطيع أن نضع تصوراً يمكن من خلاله أن نحقق الهدف المنشود لمعجم عصري في أي من العلوم التخصصية السالفة الذكر، ولا بد من أن يتوفر الأمران الآتيان(111):

1 ـ معرفة دقيقة ومتأنية لمن يؤلف المعجم.

2 ـ والهدف منه.

وعلى ضوء هذين الأمرين، نقوم بالآتي:

1 ـ **مادة المعجم**: من حيث مداها وعددها، ودراسة موضوعية للألفاظ التي نروم إدخالها في المعجم، يتمثل بالدقة في ترتيب المواد وتنسيقها وضبطها، ودراسة مادة المعجم، من حيث اقتصارها على اللغة الفصيحة، أو ندخل فيها الكلمات العامة والدخيلة، أو المصطلحات العلمية والفنية أيضاً، وملاحظة ما يمكن أن يحتويه المعجم، فهل يتخذ صفة الموسوعية أو نجعله يرتكز على اللغة فقط؟.

2 ـ **طريقة معالجة كل كلمة**: من حيث تركيبها والاعتماد على المفردات على الاستعمال الحديث عند كبار أدبائنا وكتابنا، وأن يتضمن المعجم أنواع الجموع والأفعال من حيث نطقها، ومن حيث أصل الكلمة وتاريخها، ومعالجة توضيح المفردات واستخداماتها. فمن جملة الأمور التي يجب أن تؤخذ في الحسبان في صناعة المعجمات العربية، وبخاصة معجمات الطلاب التي يفترض أن تشارك في إغناء الحصيلة اللغوية اللفظية للباحث

(111) انظر المعجمات العربية ـ دراسة منهجية، د/ محمد علي الرديني، ص220 ـ 221.

سهولة تعريف الكلمات وبساطة شرحها، لكي يستطيع الباحث إدراك مدلولات هذه الكلمات من غير عناء لأن الشرح كما يقول الدكتور (جونسن) في مقدمة معجمه: «يتطلب استعمال مفردات أقل إيهاماً من الكلمة المراد شرحها، وهذا النوع من المفردات لا يمكن العثور عليه بسهولة دائماً»[112].

3 ـ **أن لا يحشى المعجم بالمفردات من جميع الأنواع**، وبكل ما أمكن من مصطلحات وعلوم.

4 ـ **طريقة التنظيم**: أن نطبق على المعجم النظام الألف بائي الحديث بصورة عامة.

5 ـ **أن نحل مشكلة الحروف المزيدة**: التي تشكل عائقاً في عملية وضعها في موضعين أو أكثر.

6 ـ **أن نستبعد من المعجم ما ورد في المعجمات القديمة من أخطاء وأوهام، وتصحيف.**

7 ـ **دراسة المعاني**: وهذا يتم على ما يأتي:

أ ـ يفضل دراسة المعاني المستعملة، أو التي تكثر الحاجة إلى معرفتها.

ب ـ دراسة المعاني غير المستعملة. ثم ترتيب هذه المعاني بحسب الهدف من المعجم، كالشائع، فالأقل شيوعاً ثم ترتيب ذلك تاريخياً، أو ما إلى ذلك.

جـ ـ تفسير المعاني بعبارات واضحة، يتمثل بالأمثلة الدقيقة، وبالرسوم المعبرة، بحيث لا تحتوي على ألفاظ يحتاج المرء إلى الكشف عنها لمعرفة معناها.

8 ـ **التقليل من التفسير بالمرادفات كلما أمكن**: فمثلاً: إذا فسرنا اخترنا المرادف الأقل شيوعاً ووضوحاً.

---

(112) علم اللغة وصناعة المعاجم، د/ علي القاسمي، ص202.

9 ـ **يجب التفريق بين المعاني المختلفة من المادة الواحدة والصيغ المختلفة:** من الأفعال والأسماء والأفعال المتعدية واللازمة، بحيث نجعل لكل ذلك قسماً معيَّناً من المادة.

10 ـ **أن نميز بين أبواب الأفعال وتصريفات الأسماء والصفات:** تذكيرها وتأنيثها، والحروف بالرموز التي توضع بعدها مباشرة.

11 ـ **الشواهد التوضيحية:** لا نعني بالشواهد التوضيحية، أو ما يسمى أحياناً بالأمثلة السياقية Contextual Examples ـ هنا ـ تلك التي دأب المعجميون القدامى على ذكرها، لإثبات وجود الكلمة، أو وجود أحد معانيها في لغة العرب، أو لاستخلاص تعريف كلمة، أو استنباط قاعدة نحوية أو بلاغية، وإنما نقصد بها تلك الشواهد التي تذكر لتوضح للقارىء معاني الكلمات وطرق استعمالها، وتميز بين مدلولاتها الدقيقة، وتفرق بين ما قد يبدو متشابهاً في ذهن هذا القارىء منها، ولا فرق في أن يكون الشاهد التوضيحي جملة أو عبارة نثرية أو بيتاً من الشعر. إن السياق الذي يخلفه الشاهد التوضيحي سواء أكان نثراً أم شعراً، يعمل على تحديد معنى الكلمة ووصف توزيعها الدلالي، بما يحتويه من قرائن لفظية أو معنوية.

12 ـ **مقدمة المعجم:** أن يحتوي المعجم على مقدمة لتوضيح استعماله.

13 ـ **الملاحق:** أن يشتمل المعجم على مواد إضافية ملحقة في نهايته، مثل جداول إحصائية، وقوائم تأريخية، ولوحات مصورة، وقوائم بالتراجم، ورموز وعلاقات، وكشافات... الخ.

14 ـ **الشكل:** العناية بفن الإخراج، الذي يشمل جودة طباعة المعجم، ونوع الورق، وكذا نوع الحروف المستخدمة من جهة، وحسن المظهر، وكون الصور والرسوم، والخرائط ملونة من جهة أخرى.

إن معجمات اللغات الحية، اجتازت اليوم مرحلة الفنون، وأصبحت صناعة، تحشد للعمل فيها طوائف عديدة من الأعلام، ومن رجال الفن الجهابذة، كل واحد منهم يعمل في نطاق اختصاص معلوم، والمعجم اللغوي أو العلمي الذي نريده للعربية، يجب أن لا ينحصر تأليفه في لجنة كبار علماء

اللغة للإشراف على إخراجه، وإنما لا بد له من علماء في اللغة إلى جانب متخصصين بمختلف العلوم الأخرى، يتوزعون مواده، ويسهمون في الإشراف على مختلف أقسامه، كما لا بد له من رجال يتقن الواحد منهم فناً من الفنون اللازمة لإخراج معجم حديث، يعملون جميعاً في تنسيقه وتبويبه وتزيينه وطباعته، حتى يخرج للناس المعجم العربي المنشود»[113].

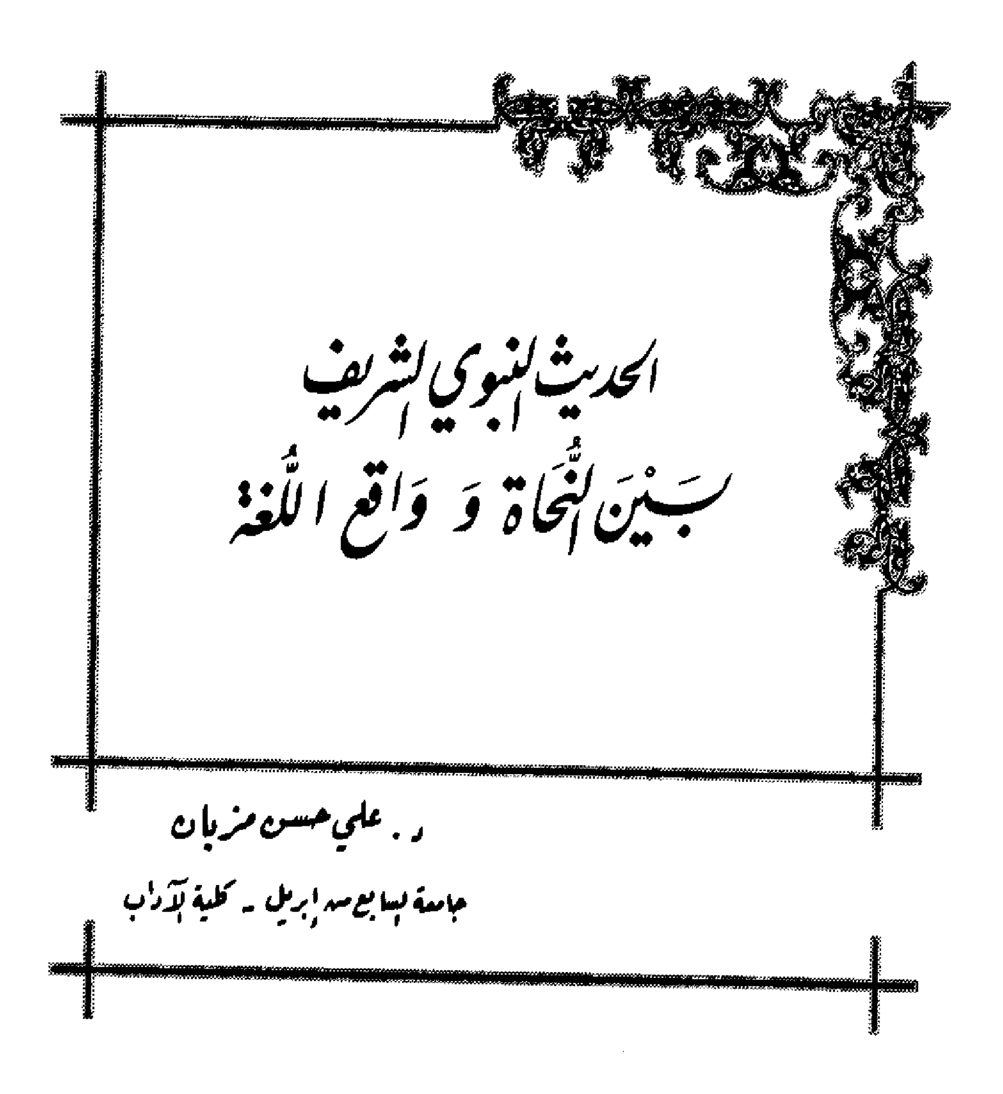
المصادر والمراجع

- أغلاط اللغويين الأقدمين، أنستاس الكرملي، مطبعة الأيتام ـ بغداد، 1352هـ/ 1933م.
- أقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد، سعيد الشرتوني، مطبعة مرسلي اليسوعية ـ بيروت، 1307 ـ 1311هـ/ 1889 ـ 1893م.
- تنبيهات اليازجي على محيط البستاني، إبراهيم اليازجي، تحقيق د/ سليم شمعون وجبران النحاس، مطبعة صلاح الدين الأيوبي ـ الإسكندرية، 1351هـ/ 1976م.
- الجاسوس على القاموس، أحمد فارس الشدياق، مطبعة الجوائب.
- حركة التصحيح اللغوي في العصر الحديث، د/ محمد ضاري حمادي، دار الحرية للطباعة ـ بغداد، 1981م.
- دراسات في القاموس المحيط، د/ محمد مصطفى رضوان، مطابع الشروق ـ بيروت، 1392هـ/ 1973م.
- دلالة الألفاظ، د/ إبراهيم أنيس، ط4، مكتبة الأنجلو المصرية، عام 1980م.
- الرسائل المتبادلة بين الكرملي وتيمور، تحقيق كوركيس عواد وغيره، وزارة الإعلام، بغداد 1394هـ/ 1974م.
- الزبيدي في تاج العروس، د/ هاشم طه شلاش، طبع رونيو رسالة دكتوراه، جامعة بغداد كلية الآداب قسم اللغة العربية، 1397هـ/ 1977م.

(113) المعجم العربي بين الماضي والحاضر، د/ عدنان الخطيب، ص99.

- الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، الجوهري، تحقيق د/ أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي ـ القاهرة، 1375هـ/ 1956م.
- الصحاح ومدارس المعجمات العربية، د/ أحمد عبد الغفور عطار، ط2، مطابع دار العلم للملايين ـ بيروت، 1386هـ/ 1965م.
- العربية الفصحى، هنري فليش، تعريب د/ عبد الصبور شاهين، المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت، 1966م.
- علم اللغة وصنعة المعجم، د/ علي القاسمي، جامعة الرياض ـ الرياض، 1395هـ/ 1975م.
- فقه اللغة، د/ علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطبع والنشر ـ القاهرة، (د.ت).
- القاموس المحيط، الفيروز أبادي، طبعة مصورة عن طبعة بولاق ـ مصر، 1301هـ.
- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر ـ بيروت، 1375 ـ 1376هـ/ 1955 ـ 1956م.
- المباحث العربية في العراق ومشكلة العربية العصرية، د/ مصطفى جواد، مطبعة العاني ـ بغداد، 1385هـ/ 1965م.
- مجلة العرب، الرياض، العدد 92.
- مجلة العربي، الكويت.
- مجلة اللسان، الرباط، العدد 22.
- مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد.
- مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق.
- المعاجم العربية، د/ عبد الله درويش.
- المعجمات العربية ـ دراسة منهجية، د/ محمد علي عبد الكريم الرديني، ط1، منشورات جامعة ناصر، مطابع عصر الجماهير، ليبيا، 1403هـ.
- المعجم العربي ـ بحوث في المادة والمنهج والتطبيق، رياض قاسم زكي، دار المعرفة ـ بيروت، 1406هـ/ 1987م.
- المعجم العربي بين الماضي والحاضر، د/ عدنان الخطيب، منشورات معهد الدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية ـ القاهرة، 1967م.
- المعجم العربي ـ نشأته وتطوره، د/ حسين نصار، ط2، دار مصر للطباعة ـ القاهرة، 1968م.

- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، أخرجه إبراهيم مصطفى وآخرون، مطابع دار المعارف ـ مصر، 1393هـ/ 1973م.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده.
- المنجد في اللغة والأدب والعلوم، لويس المعلوف وفردينان توتل، المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت، 1376هـ/ 1956م.
- مولد اللغة، أحمد رضا العاملي، نشر الدكتور نزار رضا العاملي، مطبعة سميا ـ بيروت، 1375هـ/ 1956م.



اتخذ النحاة موقفاً من الاستشهاد بالحديث، استنه الأوائل منهم، ودرج عليه خالِفوهم فقد بنوا أسسهم في تقييد أحكام اللغة، وضبط ظواهرها على ما جاء في القرآن الكريم، ثم كان الشعر، مع ما فيه من توجيه الضرورة، من مصادر النحاة الأساسية التي اعتمدوا عليها في تقرير أحكامهم، إلا أنهم لم يعرضوا عن الحديث إعراضاً تاماً، وإنما كانوا يمدون نظرهم إليه استئناساً لتأييد بعض الأحكام، أو ردفاً لشاهد مؤيد لوجه من الوجوه على أنهم أئمة المصرين كما كان شأن من تبعهم، ولسنا بصدد عرض الصوارف التي صرفت النحاة الأوائل عن الإكثار من الاستشهاد بالحديث، فالأمر معروف مطروق، وقد كثر تعرّض الباحثين المحدثين له.

ومع أن معظم النحاة من رجال المذهبين لم يتخلفوا عن الاعتماد على الحديث لتوثيق ما يذهبون إليه، إلا أن صنيعهم هذا كان على قدر محدود جداً، بالقياس إلى استشهادهم بالقرآن الكريم والشعر، فقد استشهد سيبويه بالحديث في مواضع من كتابه[1]، كما استشهد به الفرَّاء[2]، والمبرد[3]، وأبو علي الفارسي[4]، وابن جِنِّي[5]، والزمخشري[6]، وابن الأنباري[7]، وظل الاستشهاد بالحديث يجري محصوراً في الحدود التي وقف عندها هؤلاء النحاة حتى شطر من القرن السابع، إذ عمد نفر من النحاة إلى الخروج شيئاً عن حدود ما رسم للاستشهاد به، منهم ابن مالك ومعاصره ابن خروف[8]، وقد كان الرضيّ الأسترابادي ممن سار في هذا الاتجاه. ذكر صاحب الخزانة «وأما الاستدلال بحديث النبي ﷺ فقد جوزه ابن مالك، وتبعه الشارح المحقق في ذلك، وزاد عليه بالاحتجاج بكلام أهل البيت رضي الله عنهم»[9]. إلا أن هذا الانعطاف نحو الحديث، وإن ظل محدوداً بالقياس إلى القرآن والشعر، لم يقدر له أن يمتد ويتسع، أو يجري في حدود ما أراده النحاة، وإنما جُوْبِهَ بنَعْيٍ عنيف من النحاة المعاصرين لهم، أو الذين أعقبوهم ممن كانوا حريصين على انتهاج سبيل أسلافهم، فعدوا الخروج على ما بدا لهم أنه من أسس الدراسة النحوية شبهة لا ينبغي للنحوي أن يقع فيها، فكان أظهر ما احتجوا به إن أئمة النحاة المتقدمين من المصرين لم يحتجوا بشيء منه»[10]. يقول أبو حيان معترضاً على صنيع ابن مالك: «قد أكثر المصنف من الاستدلال بما وقع في الأحاديث على إثبات

---

(1) الكتاب: 1/ 74، 327 ـ 2/ 32، 80، 293، 3/ 268 ـ 4/ 116.

(2) أبو زكريا الفراء: 241 ـ 242.

(3) المقتضب: 1/ 34، 232 ـ 2/ 184، 217، 4/ 254.

(4) أبو علي الفارسي: 204.

(5) ابن جني النحوي: 134 ـ 135.

(6) الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري: 181 ـ 186.

(7) الإنصاف: 63، 88، 300، 321، 426، أسرار العربية: 18، 164، 318، 424.

(8) خزانة الأدب: 1/ 5.

(9) خزانة الأدب: 1/ 4.

(10) خزانة الأدب: 1/ 5.

القواعد الكلية في لسان العرب، وما رأيت أحداً من المتقدمين والمتأخرين سلك هذه الطريقة غيره» ثم يضيف «على أن الواضعين الأولين لعلم النحو المستقْرين للأحكام من لسان العرب، كأبي عمرو بن العلاء، وعيسى بن عمر، والخليل وسيبويه، من أئمة النحو البصريين، والكسائي والفرّاء، من أئمة الكوفيين لم يفعلوا ذلك»[11] وقد سعى المانعون إلى ترجيح صنيع أسلافهم باتهام رواة الحديث بأنهم تسامحوا في روايته بالمعنى، أو أن من كان أعجمياً منهم لم يَأْنِ له أن يتطبع باللسان العربي فيقيمه على نحو ما يقيمه أهله، ويبدو لي أن سيبويه هو الذي استنَّ هذا السبيل للنحاة وأجراهم عليه، يتضح ذلك من الأسلوب الذي التزم به في عرض الحديث، فهو لا ينظر إلى أحاديث النبي ﷺ على أنها بهذه الصفة، وإنما باعتبارها ألفاظاً لعامة الناس، وفي ذلك ما يشير إشارة جلية إلى أنه لم يكن يطمئن إلى انتهاء لفظها إلى رسول الله ﷺ. ففي باب (ضمير الفصل) يعرض حديثاً للنبي عليه الصلاة والسلام على هذا النحو: **«وأما قولهم كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يُهَوِّدانهِ ويُنَصِّرانهِ»**[12]، وهو حديث معروف النسبة إلى النبي ﷺ[13]، إلا أن سيبويه لا يبدي ما يظهر له هذه الصفة. ولسنا نشك في أنه ما كان يمكن أن يتردد عن إعلان هذه النسبة لو كان واثقاً من أنه كلام النبي ﷺ توثيقاً للقول وتأييداً به لما يريد أن يحتج له، فهو عنده (قولهم)، وليس قولاً لقائل معروف، وهو يعرضه كما يعرض ما يصدر عن العرب من الأمثلة والصيغ إذْ يستهلُّها بقوله: (وأما قولهم) أو (مثل هذا قولهم)، وحديث آخر يأتي به في سياق طائفة من الأمثلة التي يجريها على نحو ما يقوله العرب، يقول: «ومما يدلل على أنه على أوله ينبغي أن يكون للابتداء فيه محال أنك لو قلت أبغض إليه من الشر لم يجز، ولو قلت خيراً منه أبوه جاز، ومثل ذلك، ما من أيام أَحَبُّ إلى الله عزَّ وجلَّ فيها الصوم منه في عشر ذي الحجة، «ثم يضيف» وإن شئت قلت ما رأيت أحداً أحسن في عينيه الكحل منه، وما

---

(11) خزانة الأدب: 1/ 5.

(12) الكتاب: 2/ 393.

(13) مسند ابن حنبل: 4/ 233، 253، 282 ـ 3/ 435، 4/ 28.

رأيت رجلاً أبغض إليه الشر منه، وما من أيام أحبُّ إلى الله فيها الصوم من عشر ذي الحجة»[14]. فتجد أن الحديث يندرج بين الأمثلة ويتبعها، وليس في العرض ما يهبه تَمَيُّزاً منها، ثم هو يتصرف في الحديث على نحو ما يتصرف في المثال، وهو ما أدّى إلى خفاء صفته، فلا تكاد تلمح أنّه يُقلِّب النظر في حديث من الأحاديث، وعلى هذا النحو يعرض قوله ﷺ: **«سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ ربُّ الملائكةِ والرُّوح»**[15] فيقول: «أما سُبُّوحاً قُدُّوساً ربَّ الملائكةِ والرُّوح فليس بمنزلة سبحان الله؛ لأن السُّبُوح والقُدُّوسَ اسم، ولكنَّه على قوله اذكُر سُبُّوحاً قُدُّوساً، وذاك أنه خطر على باله أو ذكره فقال سُبُّوحاً»[16]. ولا ندري من هذا الذي قال، ولا من ذكره، وهو، لا شك، لا يشير إلى النبي ﷺ، وإنما لمن نطق بمثل هذا القول، ثم يقول: «ومن العرب من يرفع فيقول: **«سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ ربُّ الملائِكةِ والرُّوح**، كما قال أهل ذاك وصادق والله، وكل هذا على ما سمعنا العرب تتكلم به رفعاً ونصباً» فهو ينظر في قوله سمعه من العرب في سياق أقوال سمعها منهم، ثم وجدهم يتصرفون فيها رفعاً ونصباً. وتجد في خلال ذلك أن العرض مجرد عن أية إشارة تهدي إلى قائله أو تدفع إلى تصور أنه كلام لم يصدر ابتداء عن عامة العرب. ويستدل بقوله ﷺ: **«الناس مَجْزِيُّون بأعمالهم إنْ خيراً فخيرٌ وإنْ شراً فشر»**[17]، في ثلاثة مواضع لم يقدم في أي منها ما يشير إلى أنه حديث. يقول في أحدها «هذا باب ما يضمر فيه الفعل المستعمل إظهاره بعد حرف، وذلك قولك: الناس مَجْزِيُّون بأعمالهم إنْ خيراً فخير وإنْ شراً فشر، والمرء مقتول بما قتل به إنْ خِنْجراً فخِنْجر وإنْ سيفاً فسيف» ثم يضيف: «وإنْ شئت أظهرت الفعل فقلت: إنْ كان خنجراً فخنجر وإنْ كان سيفاً فسيف»[18]، ويتعرض له في موضع آخر فيقول: «إنما جاز هذا في إنْ؛ لأنها أصل الجزاء ولا

---

(14) صحيح البخاري: 1/ 341، 3/ 208، صحيح مسلم: 8/ 52.

(15) مسند ابن حنبل: 6/ 35، 94، 110، 176، 200.

(16) الكتاب: 1/ 327.

(17) استشهد به ابن هشام في كتابه (شذور الذهب) صفحة 243، واستهله بقوله: (فقوله ﷺ «الناس مجزيون»).

(18) الكتاب: 1/ 258.

تفارقه، فجاز هذا كما جاز إضمار الفعل فيها حين قالوا: إن خيراً فخير وإن شراً فشر»[19] ويعرض له في موضع ثالث فيسوقه على هذا النحو: «ونظير ذلك قوله إنْ خيراً فخير وإنْ شراً فشر»[20]. فنجد أن الحديث يعرض بهذا العرض، فهو مرة قولك، ومرة أخرى قول العرب، ويستهلُّه في موضع آخر بـ(قالوا)، وفي موضع آخر بـ(قوله)، ومن خلال ذلك لا يتكشف أصل هذا القول، وتضيع نسبته حتى يكون أقرب ما يتبادر إلى الذهن فيه أنه قول من أقوال العرب، أو أنه مثال من الأمثلة يأتي به حذواً لما يقولون. وقد يورد الحديث مستهلاً بما يستشف منه أنه لقائل محدد، إلا أنه لا يكشفه، من ذلك قوله: «فإن أردت حكاية هذه الحروف تركتها على حالها كما قال: إن الله ينهاكم عن قيل وقال»[21]. وهو لا يكشف من هذا الذي قال، في حين أنّ المقام يستدعي ذلك، لتوثيق القول، فضلاً عن أن قصر هذا الحديث يحمل على الاطمئنان إلى سلامة روايته[22] وأنّ التصرف فيه ـ على بعده ـ لا يخرجه عما استشهد به من أجله، وهو دخول حرف الجر على الفعل بصورته تلك، وشبيه بهذا استشهاده بالحديث «لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة»[23] فأما ما جاء من المؤنَّث لا يقع إلا لمذكَّر وصفاً، فكأنه في الأصل لسلعة أو نفس كما قال: لا يدخل الجَنَّة إلا نفسٌ مؤمنة[24]. وهو حديث تضافرت كتب الحديث على عرضه في مظان كثيرة بصورته هذه وهو ما يبيح الاطمئنان إلى سلامة روايته. ومما يستوقف النظر أنّ هذا الأسلوب من التقديم قد خصه سيبويه بما تخص صيغته بعبارة قصيرة من الأحاديث، يضاف إلى ذلك أن هذه الصورة قد اتفقت كتب الحديث على إبرازها في مواضع كثيرة سالمة، من دون أن يداخلها ما يمس موضع الاستشهاد

---

(19) الكتاب: 3/ 212.

(20) الكتاب: 1/ 149.

(21) الكتاب: 3/ 278.

(22) مسند ابن حنبل: 2/ 37، 367 ـ 4/ 246، 249، 250، 251، 255، البخاري: 2/ 264.

(23) مسند ابن حنبل: 1/ 3، 3/ 415، 5/ 438، البخاري: 2/ 264، 4/ 236، صحيح مسلم: 1/ 139، ابن ماجة: 1/ 548، 2/ 1432، الترمذي: 10/ 10.

(24) الكتاب: 3/ 237.

منها. وربما كان من قبيل استشهاده بالحديث استدلاله بـ(إمَّا لا)؛ إذ يعرض هذه الصياغة على أنها قولهم: يقول «ومثل إنَّ في لزوم (ما) قولهم: إمَّا لا عوضاً»[25] ويكرر الإشارة إليه في موضع آخر فيقول ومثل ذلك: «قولهم (إمَّا لا) فكأنه يقول: أفعل هذا إنْ كنتَ لا تفعلُ غيره»[26]. وصحيح أنه ليس في هذه الصياغة ما يشير إلى أنها من الحديث، والأَوْلى أن تُعَدَّ من الصياغات التي تتردد على ألسنة الناس، ثم يعتري بنيتها الأصلية الحذف؛ لشيوع استعمالها، حتى تؤول إلى هذه الصورة، إلا إنني وجدت أن أبا البقاء العُكْبَريّ في كتابه (إعراب الحديث)، الذي أخلصه لتوجيه ما أشكل من الحديث النبويّ، يعرض لهذه الصياغة ويَعُدُّها من الحديث الشريف، إذ ترد في قوله ﷺ: «إما لا فَأَعِنّي على نفسِك بكثرةِ السجود». يقول أبو البقاء في توجيهها: «وهي مستعملة في معنى الشرط، وجوابها محذوف، والتقدير ها هنا، إلاّ تتركْ سؤالك شفاعتي فأعِنِّي»[27]، كما وجدت ابن مالك يعرض لهذه الصياغة في كتابه (شواهد التوضيح والتصحيح) ويَعُدّها مما قاله ﷺ إذ يقول: «وقول النبي ﷺ فإمَّا لا فلا تتبايعوا حتى يبدو صلاح الثمر»[28]، ثم يضيف: «وفي فإمَّا لا فلا تتبايعوا شاهد على أن حرف الشرط قد يحذف بعده مقروناً بما، كان واسمها وخبرها المنفي بـ(لا) نافية فإنَّ الأصل، فإن كنتم لا تفعلون فلا تتبايعوا» ويستطرد مضيفاً: ومثله في جامع المسانيد قول النبي ﷺ للقائل: حاجتي أن تشفع لي يوم القيامة، إمَّا لا فأعِنِّي بكثرة السجود، أي إنْ كنت لا بُدَّ لك من ذلك فأَعِنِّي»[29]. من هذا كله نجد أن سيبويه لم يقدم بين يدي الحديث الذي يستشهد به ما يكشف صفته،

---

(25) الكتاب: 1/ 294.

(26) الكتاب: 2/ 129.

(27) إعراب الحديث النبوي: الورقة 41.

(28) شواهد التوضيح والتصحيح: 174.

(29) شواهد التوضيح والتصحيح: 177، ومما تجدر الإشارة إليه إن هذا الحديث وثلاثة أحاديث أخرى وهي قوله ﷺ: «الناس مجزيون بأعمالهم»، وقوله ﷺ: «لا يدخل الجنة إلانفس مؤمنة»، وحديث التلبية«لبيك إن الحمد والنعمة لك»، هذه الأحاديث الأربعة لم ينبه المحقق عبد السلام هارون على أنها أحاديث، ولم يوردها ضمن فهرس الحديث، 5/ 32.

أو يؤدي إلى افتراض صدوره عن قائل معروف، بل هو عنده مما قاله العرب، ويستشف من هذا أنه لم يكن مطمئناً إلى اتصال لفظه بالرسول ﷺ، كما يُفهم منه أنه يرى أن تصرفهم به قد أبعده عن لفظ قائله الأول، وأَخْرَجه عما يبيح نسبته إلى النبي ﷺ، فهو عنده مما تعاوره العرب وتصرفوا به على نحو ما يتصرفون في أقوالهم، وكل هذا يؤدي إلى القول: «تجويز الرواية بالمعنى هو السبب عندي في ترك الأئمة كسيبويه وغيره الاستشهاد على إثبات اللغة بالحديث»[30]، فإن ما يستشف من موقف سيبويه من الحديث يؤدي إلى هذا القول ويدفع إليه. وعلى الرغم من المحاولات المحدودة التي أبداها نفر من النحاة المتأخرين لإحلال الحديث موضعاً بجانب القرآن الكريم والشعر في مجال الاستشهاد، فإن الأمر بقي على حاله، ولسنا نستبعد ما لاستقرار الأصول لمنهج الدراسة النحوية من أثر في هذا الشأن، يضاف إلى هذا أن كل مسألة من مسائل النحو قد أشبعت بحثاً خلال مسار الدراسة النحوية، وتهيأ لها من الحجج والشواهد ما يغني الباحث عن تَسَقُّطِ شواهد أخرى لها؛ لترجيح ما تأيدت صحته، وإبطال ما استقر بطلانه. ومع أن الاستشهاد بالحديث في مجال النحو ظل في حدود ما بدأه الأوائل، إلا أن الانصراف إليه بدا خلال ذلك يتخذ مظهراً لافتاً للنظر؛ إذ وجدنا نفراً من النحاة ينصرفون إليه انصرافاً يتعدى توسيع مجال الاستشهاد به إلى النظر المتأمل فيما أشكل منه؛ لتوجيهه توجيهاً نحوياً، وفيما يوافق القياس منه، تعزيزاً به لحكم من الأحكام أو مذهب من المذاهب. وربما كان أبو البقاء العكبري (تـ 616هـ) أول من بدأ هذا الاتجاه؛ إذ نجده يخصص له أحد كتبه وهو (إعراب الحديث النبوي)[31]. ولقد كان أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي (تـ 581هـ) ممن نحا هذا المنحى إلا أن جهده في هذا الشأن جاء محدوداً بالقياس إلى صنيع أبي البقاء؛ إذ وجدناه يقف عند طائفة من الأحاديث في جانب من أماليه المسماة بـ(أمالي السهيلي)، التي استوعبها كتيب صغير، وربما كان ابن مالك ثالثهما، فقد أَلَّف في هذا الشأن كتابه

---

(30) خزانة الأدب: 1/ 5.

(31) من مخطوطات المكتبة الظاهرية بدمشق برقم (1592 عام) اطلعت على نسخة مصورة منه.

الموسوم بـ(شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح). والحق أن ابن مالك فريد في هذا الشأن بالقياس إلى صنيع سلفيه، فقد كان يعمد إلى استقاء بعض الأحكام مما بين يديه من الأحاديث، يرجح ويفنّد بموجبها، وفي هذا ما يؤيد قول أبي حيان: «فقد أكثر المصنف ـ يعني ابن مالك ـ في الاستدلال بما وقع في الأحاديث على إثبات القواعد الكلِّية في لسان العرب، وما رأيت أحداً من المتقدمين سلك هذه الطريقة»[32]، من ذلك تعقيبه على الحديثين: قوله ﷺ: «من يقم ليلة القدر غفر له» وقول عائشة رضي الله عنها: «متى يقم مقلمك رقّ» يقول: «تضمن هذان الحديثان وقوع الشرط مضارعاً والجواب ماضياً لفظاً ومعنى، والنحويون يستضعفون ذلك، ويراه بعضهم مخصوصاً بالضرورة» ثم يعقّب على ذلك بقوله: «والصحيح الحكم بجوازه مطلقاً لثبوته في كلام أفصح الفصحاء، وكثرة صدوره عن فحول الشعراء»[33]. وفي مسألة اجتماع ضميرين فأيهما أرجح؟ اتصالهما أم انفصالهما؟ يقول رداً على من خالفه فيما ذهب إليه: «وأما مخالفة القياس فمن قيل إن الاتصال ثابت في أفصح الكلام المنثور كقول النبي ﷺ: «إنْ يكنه فلنْ تسلّط عليه وإنْ لم يكنه فلا خير في مثله»[34]. وهو يرجح ما ذهب إليه المبرِّد على ما ذهب إليه سيبويه اعتماداً على حديث يقول: «وأجاز المبرِّد الاتصال في هذا النوع كقوله: أعطيتهموك، وحكى سيبويه تجويز ذلك عن بعض المتقدمين، وردَّه بأن العرب لم تستعمله. وقد روي عن عثمان، رضي الله عنه، أنه قال: «إن الباطل أراهمني إيَّاه» ويضيف: «ففيه حجة للمبرِّد على سيبويه»[35]. وفي مسألة تنازع الفعلين وإعمال الأول وإسناد الثاني إلى ضمير يستدل بقول ابن عمر: «لما فتح هذين المصرين أتوا عمر» يقول: «ففيه تنازع فتح وأتوا، وهو على إعمال الثاني وإسناد الأول إلى ضمير عمر، ثم يضيف: ففيه حجة على الفرَّاء، فإنه لا يجيز

---

(32) خزانة الأدب: 1/ 5.

(33) شواهد التوضيح والتصحيح: 14 ـ 15.

(34) المصدر نفسه: 27 ـ 28.

(35) المصدر نفسه: 31.

«أكرمني وأكرم زيداً، لا على حذف الفاعل ولا على إضماره»[36]. ويورد حديثاً يأتي فيه استعمال (من) الجارة لابتداء غاية الزمان أربع مرات، وهو ما خفي على أكثر النحويين، فمنعوه تقليداً لسيبويه في قوله: «وأما مِنْ فتكون لابتداء الغاية في الأماكن، وأما منذ فتكون لابتداء غاية الأيام والأحيان، ولا تدخل واحدة منهما على صاحبتها»[37]. ويسوق عدداً من الأحاديث جاء فيها جواب (أمّا) غير مصحوب بالفاء، ثم يعقب على ذلك بقوله: «وقد خولفت القاعدة في هذه الأحاديث، فعلم بتحقيق عدم التضييق، وإنَّ من خصه بالشعر أو بالصورة المعينة في النثر مقصّر في فتواه عاجز عن نصر دعواه»[38]. ومما أقام فيه الحكم استناداً إلى ما ورد في الحديث قوله: «العرب تقسم بفعل الشهادة، فتجعل له جواباً كجواب القسم الصريح» وهذه مسألة نبّه عليها سيبويه في كتابه[39]، أشهد سمعت، فأجرى أشهد مجرى أحلف، وجعل جوابه فعلاً ماضياً مقروناً باللام من دون قد «ويعقب على ذلك بقوله» ومن النحويين من يزعم أن هذا الاستعمال مخصوص في الشعر، والصحيح جواز استعماله في أفصح الكلام»[40]. وبشأن حذف نون الجمع عند اتصال ضمير المتكلم يورد قول عقبة بن عامر للنبي ﷺ: «إنك تبعثنا فننزل بقوم لا يُقْرونا»، ويردفه بحديث آخر، ثم يضيف: «قلت حذف نون الرفع في موضع الرفع لمجرد التحقيق ثابت في الكلام الفصيح نثره ونظمه، فمن ثبوته في النثر لا يقرونا»[41]. وفضلاً من هذا فإنَّ ابن مالك يختلف عن سلفيه السهيلي وأبي البقاء العُكْبَريّ في مقدار ثقته بصورة اللفظ الذي يعرضه الحديث المرويّ، فقد وجدنا أن السهيليّ يبدي بعض التشكك في رواية الحديث حين تتضح مخالفتها للقياس، من ذلك قوله: «وأما حديث أبي بكر (ولكن خوة الإسلام) فإنْ صحت الرواية بها فيحتمل أن يكون المحدث سمعها

---

(36) المصدر نفسه: 120.
(37) المصدر نفسه: 130.
(38) المصدر نفسه: 138.
(39) الكتاب: 3/ 104.
(40) شواهد التوضيح والتصحيح: 168.
(41) المصدر نفسه: 171.

من الصاحب أو التابع مسهلة الهمزة»[42]. ويقول في موضع آخر «وأما مثل أو قريب من فتنة الدجال، فإن صحت الرواية فوجه ترك التنوين ازدواج الكلمة مع التي قبلها»[43]، وقد يدفعه ذلك إلى رفضها حين يعسر تأويلها، كقوله، تعقيباً على الحديث «جاء الأولين والآخرين»: «وأما جاء الأولين والآخرين، فالنصب فيه بعيد، إلا أن يكون مشبهاً بقوله: دخلوا الأول فالأول، وليس مثله، ولا أحسب هذه الرواية صحيحة»[44] ويقول في موضع آخر: «وأما قوله: ما رأيته أكثر صياماً، بالخفض لصيام، فلا أحسبه إلا وهماً، وإن الراوي ربما بنى اللفظ على الخط»[45]، ومثل هذا صنيع أبي البقاء، فقد كان ينسب ما يراه مخالفاً للقياس إلى الرواية، يقول بشأن الحديث «يا أبا ذر هل تدري فيما تنتطحان»: «فإن كان من تخليط الرواة فينبغي أن يقال بغير ألف، وإن ورد عنه ﷺ كان من الشذوذ[46]. ويقول معقباً على هذا الحديث: «لَهَذَا عند الله أَخْيَر»: «فيجوز أن يكون السهو من الراوي، والصواب خير، ويجوز أن يكون أخرج الكلمة على أصلها مثل: أفضل»[47]. وقد رفض عدداً من الأحاديث ناسباً ما فيها إلى غلط الرواة من دون أن يكلف نفسه عناء التماس الوجه لها، إذ يقول معقباً على الحديث «لم ألقاكم على تلك الحال»: «بالألف في هذه الرواية والصواب لم ألقكم بغير ألف»[48]، ويقول معقباً على الحديث «ودية أصابع اليدين والرجلين سواء عشرة من الإبل» وقع في الرواية عشرة وهو خطأ، والصواب عشر لأن الإبل مؤنثة، والتاء لا تثبت في العدد مع المؤنث»[49]. ويورد الحديث «إنما بنو هاشم وبنو عبد المطلب شيئاً واحداً» ويعقب عليه بقوله: «هكذا في الرواية

---

(42) أمالي السهيلي: 128.

(43) المصدر نفسه: 74.

(44) المصدر نفسه: 76.

(45) المصدر نفسه: 132.

(46) إعراب الحديث النبوي: الورقة 14.

(47) إعراب الحديث النبويّ: الورقة 13.

(48) المصدر نفسه: 25.

(49) المصدر نفسه: 24.

بالنصب وهو خطأ من الراوي، والوجه الرفع على أنه خبر بنو وليس هنا خبر غيره»[50]. أما ابن مالك فقد كان شديد الوثوق بلفظ الحديث كما رأينا، إذا كان مطمئناً إلى أنه كلام النبي ﷺ، فلم يبد أي تشكك في صحة الرواية على نحو ما رأينا عند السهيلي وعند أبي البقاء، فقد كان يعده «كلام أفصح الفصحاء» أو «أفصح النثر» أو «أفصح الكلام المنثور»، ومن أجل هذا مضى يصحح ويبني الأحكام ـ كما قال أبو حيان ـ مستنداً إلى ما في الحديث الشريف إذْ هو عنده كلام يرقى إلى رتبة أوثق النصوص وأصلها وأفصحها، وهذا مُتَأَتٍّ من وثوقه الشديد بلفظه، إذ لم يكن يداخله أي شك في نسبته إلى النبي ﷺ مخالفاً بذلك ما أشاعه النحاة من أنه «مروي بالمعنى لا بلفظ الرسول»[51]. ومعروف أن مسألة الاستشهاد بالحديث من المسائل التي وقف إزاءها المحدثون كثيراً، وأطالوا النظر فيها، ونتج عن ذلك أن انتصر نفر منهم لمؤيدي الاحتجاج بالحديث بحجج أردفوا بها حجج من سبقهم إلى ذلك، وقد تجمعت لنا ملاحظات في هذا الشأن من خلال نظرنا في الكتب الثلاثة ـ كتاب أبي البقاء، وكتاب السهيلي؛ وكتاب ابن مالك ـ فضلاً عن ذلك فقد ألزمنا النظر في هذه الكتب بالرجوع كثيراً إلى أمهات كتب الحديث المعروفة، وهي ملاحظات تنساق في اتجاه الدعوة إلى الأخذ بالحديث الشريف في مجال الاستشهاد وتؤيدها[52].

لقد كان من أظهر الحجج التي تمسك بها مانعو الاستشهاد بالحديث وقوعهم على بعض الأحاديث التي رأوا فيها مخالفة للأقيسة التي وضعوها، وهي حجة يمكن ردها وإبطالها اعتماداً على النظر في هذه الأحاديث التي ألحقت بها هذه الشبهة؛ إذ من المعروف أن الغالب على الأحاديث أنها لا تأتي من طريق واحد، وإنما تنساق من طرق متعددة، وهي لا تأتي بطرقها المتعددة على صورة واحدة، حيث نجد أن طائفة كبيرة من الأحاديث التي تروى، وفيها ما يخالف قياس اللغة، ترد من طرق أخرى على وفق هذا القياس، والأمثلة

---

(50) المصدر نفسه: 10.

(51) همع الهوامع: 1/ 105.

(52) إعراب الحديث النبوي: الورقة 21.

كثيرة منها حديث سلمة بن وقش الذي يرويه أبو البقاء عن جامع المسانيد «لا يرون أن بعثاً كائناً بعد الموت» والحديث في مسند ابن حنبل، وفي مسند سلمة بن وقش «لا يرون أن بعثاً كائن»[53]. وثمة حديث آخر يورده عن سلمة بن الأكوع على هذه الصورة «إلى شعب فيه ما يقال له ذا قرد»[54] وهو في مسند ابن حنبل أيضاً وفي مسند سلمة بن الأكوع يقال ذو قرد»[55].

ومما عُدَّ من الأحاديث المشكلة قوله ﷺ: «إني سائلكم عن شيئين فهل أنتم صادقوني»، وقد أخرجه البخاري بسند أبي هريرة بهذه الصورة[56]. إلا أنه يرد في موضع آخر في البخاري وعن أبي هريرة «فهل أنتم صادقيني[57]. وحديث سلمة ابن نفيل الذي أورده أبو البقاء هكذا «ولستم لابثون بعدي إلا قليلاً»[58]، وهو يرد في مسند سلمة بن نفيل وفي مسند ابن حنبل موافقاً القياس «ولستم لابثين بعدي إلا قليلاً»[59]. ومما تعرض له ابن مالك في شواهد التوضيح والتصريح «فانطلقنا إلى ثقب مثل التنور أعلاه ضيق وأسفله واسع يتوقد تحته ناراً»[60] والحديث في البخاري «يوقد تحته نار»[61] ومن هذا الحديث المروي عن النواس بن سمعان الكلابي «قلنا يا رسول الله ما لبثه في الأرض؟ قال أربعين يوماً»[62]. وقد وجه ابن مالك النصب فيه على هذا النحو «ومن الاكتفاء بالمعنى قوله عليه السلام أربعين يوماً» حين قيل له ما لبثه في الأرض؟ قال أربعين يوماً «حين قيل له ما لبثه في الأرض، فأضمر بـ(لبث) ونصب به (أربعين)، ولو قصد تكميل المطابقة لقال (أربعون يوماً) بالرفع»[63]. وقد ورد

(53) مسند ابن حنبل: 3/ 53

(54) إعراب الحديث النبوي: الورقة 21.

(55) مسند ابن حنبل: 4/ 53.

(56) صحيح البخاري: 4/ 70.

(57) المصدر نفسه: 2/ 259.

(58) إعراب الحديث النبوي: الورقة 21.

(59) مسند ابن حنبل: 4/ 181.

(60) شواهد التوضيح والتصحيح: 75.

(61) صحيح البخاري: 1/ 328.

(62) مسند ابن حنبل: 4/ 181.

(63) شواهد التوضيح والتصحيح: 74.

هذا الحديث على الصورة الموافقة للقياس عن النواس بن سمعان في سنن ابن ماجة[64] وسنن أبي داود[65]. والأمثلة كما قلنا، وورود الحديث في رواية موافقاً القياس إلى جانب أخرى مخالفة له تمثّل وجهاً من الوجوه التي يمكن التماس التأويل لها، يستلزم أن ينظر فيما وافق القياس منه للاستدلال به؛ إذ ليس ثمة ما يمنع ذلك، بل إن صحته ترجح احتمال وروده عن النبي ﷺ بصورته المروية على الصورة الصحيحة للحديث في مقابل الصورة المخالفة. ولا نكاد نجد إجماعاً على الصورة المخالفة إلا قليلاً، بل نادراً، وكتب الحديث زاخرة بأمثال ذلك، فقد أورد ابن حنبل الحديث «ولقد اصطلح أهل هذه البحيرة أن يتوجوه فيعصبونه بالعصابة»[66] عن أسامة، غير أن البخاري يعرض هذا الحديث في ثلاثة مواضع يرد فيها كلها على هذه الصورة «أن يتوجوه فيعصبونه»[67]. وقدأخرج البخاري قوله ﷺ: **«لا يتحرى أحدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها»**[68] بسند ابن عمر.

ويعرض السهيلي حديثاً آخر بهذه الرواية وهو قوله ﷺ: **«إن لله تسعة وتسعين اسم»** بخفض التمييز، يقول في توجيهه «وأما تسعة وتسعون اسم، بخفض اسمَ فيخرَّج، لأن قوماً من العرب يجعلون الإعراب في النون، فيلزمون الجمع الياء، فيقولون كم سنيناً، ولا يفعلون هذا مع الواو، فإذا قلت على هذا تسعين اسم فعلامة النصب فتحة النون، وانحذف للإضافة التنوين من تسعيناً[69]. والحديث يرد في عدة مواضع (تسعة وتسعين اسماً)[70] ولم أجد الرواية التي أثبتها السهيلي، والحديث المروي عن أبي هريرة «ومن أطاعني فقد أطاع الله ومن يعصيني فقد عصى الله»[71]. هذا الحديث يرد في عشرة مواضع

---

(64) ابن ماجة: 2/ 431.

(65) سنن أبي داود: 2/ 431.

(66) مسند ابن حنبل: 5/ 103.

(67) صحيح البخاري: 3/ 220، 4/ 46، 160.

(68) صحيح البخاري: 3/ 155.

(69) أمالي السهيلي: 65 ـ 66.

(70) ابن حنبل: 2/ 297، البخاري: 2/ 184، 4/ 450، مسلم: 8/ 63، ابن ماجة: 2/ 1269.

(71) إعراب الحديث النبوي: الورقة 30.

في ابن مسند حنبل والبخاري وابن ماجة، وعن أبي هريرة: «من عصاني فقد عصى الله»[72]، وجاء في صحيحي البخاري ومسلم قوله ﷺ: «ومن أكل من هذه الشجرة فلا يغشانا»[73]. والحديث يرد في مواضع أخرى من هذين الصحيحين، وفي مسند ابن حنبل ومسند أبي داوود وابن ماجة بروايات أرْبَتْ على العشر، يأتي فيها الجواب على هذا النحو «فلا يقربن مساجدنا»[74] «فلا يأتين المساجد»[75] و«فلا يقربنا»[76]. ومما يستدل به على ذكر الخبر بعد(لولا) إذا تقيد بكون خاص قوله ﷺ: «لولا قومُكِ حديثو عهدٍ بكفرٍ لنقضْتُ الكعبةَ فجلعتُ لها بابين»[77] غير أن السيوطي ينكر هذا الاستدلال زاعماً أن السماع لم يرد به[78]، وقد وقف ابن مالك عند هذا الحديث، وساق طائفة من الشواهد الجارية هذا المجرى[79]، والحديث يتردد في كتب الحديث كثيراً بروايات مختلفة تضافرت عشر منها على إيراد هذه الصورة منه «لولا حدثان قومك بكفر»[80]، «لولا حداثة قومك بكفر»[81]، «لولا أن قومك حديثو عهد»[82]، «لولا أن قومك حديثٌ عهدُهم»[83]. ومن هنا فإن الأحاديث الصحيحة الموافقة للقياس كثيرة، والأحاديث التي ترد بصورتين صورة موافقة لها، وأخرى مخالفة كثيرة أيضاً. وكثيرة كذلك تلك الأحاديث التي يتضافر فيها سلامة البناء في عدة

---

(72) ابن حنبل: 2/ 253، 270، 386، 416، 467، 471، 511، صحيح البخاري: 2/ 238، 4/ 384، ابن ماجة: 1/ 4.

(73) البخاري: 1/ 219، مسلم: 2/ 80.

(74) البخاري: 1/ 219، مسلم: 2/ 70، 80، سنن أبي داوود: 1/ 324.

(75) ابن حنبل: 2/ 13، مسلم: 2/ 79، ابن ماجة: 1/ 325.

(76) ابن حنبل: 3/ 186، البخاري: 2/ 220، مسلم: 2/ 79، 80، أبو داوود: 2/ 24.

(77) أوضح المسالك: 1/ 144.

(78) همع الهوامع: 1/ 105.

(79) شواهد التوضيح والتصحيح: 65.

(80) ابن حنبل: 6/ 113، 117، 247، 253، 262، البخاري: 1/ 400، 2/ 346، مسلم: 4/ 97، النسائي: 5/ 214.

(81) ابن حنبل: 6/ 57، البخاري: 1/ 401.

(82) مسلم: 4/ 98.

(83) البخاري ـ 1/ 45، 401، مسلم: 40/ 99.

روايات مقابل الرواية المخالفة له، والمجال لا يتسع لإيراد المزيد من ذلك إضافة إلى ما أثبتناه، يستخلص من هذا كله ما يأتي:

1 ـ أنّ الرواية المخالفة لقياس اللغة لا تعدم رواية أخرى موافقة له، وفي أحيان كثيرة تكون الرواية الأسلم أكثر تواتراً في صورة متنها.

2 ـ أنّ ما في الأحاديث المشكلة من إشكال له مثيل في الغالب لما ورد في القرآن والشعر. إذ بإمكاننا أن نجد له وجهاً يسيغه.

3 ـ أنّ المخالفة التي لا يمكن توجيهها قليلة جداً، بل نادرة، بالقياس إلى الكثير الموافق لقياس اللغة، ولا يمكن أن يزري هذا المخالف بالحديث، أو يتخذ حجة لإبعاده عن مجال الاستشهاد.

4 ـ إذا كان في الحديث جانب شاذ مخالف لأقيسة اللغة فإن هذا يجري على الشعر أيضاً. والغريب أننا نجد النحاة عموماً يقفون طويلاً إزاء ما شذَّ من شواهد الشعر، إلا أنهم لا يلتفتون إلى ما جاء في الحديث، وإن كان ما في الحديث من الشذوذ شبيهاً بالشذوذ الوارد في الشواهد الشعرية، على الرغم من أن الدواعي إلى النظر في ذلك الحديث أرجح من دواعي النظر في الشعر، إذ لا ضرورة في الحديث، فإننا نجد النحاة يقلبون النظر في قول الشاعر:

إذا العجوز غضب فطلِّق ... ولا ترضاها ولا تملَّق[84]

وقوله الآخر:

وتضحك مني شيخة عبشمية ... كَأَنْ لم ترى قبلي أسيراً يمانيا[85]

وقال الآخر:

ألم يأتيك والأنباء تنمي ... بما لاقت لبون بني زياد[86]

---

(84) أمالي الشجري: 1/ 86.

(85) المفضليات: 158.

(86) الإيضاح في علل النحو: 104.

وقول الآخر:

هجوت زبّان ثمّ جئت معتذراً   من هجو زبّان لم تهجو ولم تدع[87]

ومثل هذا الضرب من الشذوذ وارد في الحديث، منه قوله ﷺ بسند ابن عمر: «إذا كنتم ثلاثة فلا يتناجى اثنان دون صاحبهما فإن ذلك يحزنه»[88]، ومثله حديث آخر عن أبي هريرة «أنْ تعبد الله كأنك تراه فإنك إن لا تراه فإنه يراك»[89] والحديث «متى يراك الناس قد تخلفت وأنت سيد هذا الوادي تخلفوا معك»[90] ومثله أيضاً الحديث: «لا يتحرى أحدكم أسير أخيه فيقتله»[91]. والنحاة يسوقون هذا الشاهد:

تراه كالثغامِ يعلُّ مسكاً   يسوء الفاليات إذا فليني[92]

مثلاً على حذف النون من الفعل المرفوع. وإننا لنجد في الحديث الشريف طائفة تجري على ما جرى عليه الشاهد، منها قوله ﷺ لعائشة: «أصبح عندكم شيء تطعمونيه»[93]، وقول عائشة رضي الله عنها: «وظننت أن القوم سيفقدوني»[94]، وفي حديث عقبة بن عامر «إنك تبعثنا فننزل بقوم لا يُقْرونا»[95] وفي حديث أبي هريرة «أن رجلاً قال للنبي ﷺ، إن لي قرابة أَصِلُهم ويقطعوني»[96]. وفي حديث آخر «إنهم كانوا عباداً يعبدوني»[97]، وفي حديث رجل من وفد عبد القيس «قال كيف رأيتم كرامة إخوانكم لكم وضيافتهم إياكم؟

(87) معاني القرآن: 1/ 162.
(88) الموطأ: 2/ 253، ابن حنبل: 1/ 431، 2/ 126، الترمذي: 5/ 28.
(89) ابن حنبل: 2/ 426، 4/ 129، ابن ماجة: 1/ 24، 25.
(90) البخاري: 3/ 53.
(91) ابن حنبل: 6/ 49.
(92) الكتاب: 3/ 520.
(93) ابن حنبل: 6/ 49.
(94) ابن حنبل: 6/ 195، البخاري: 3/ 293.
(95) ابن حنبل: 2/ 102، البخاري: 4/ 194.
(96) ابن حنبل: 2/ 412، مسلم: 8/ 8.
(97) ابن حنبل: 2/ 168.

قالوا خير إخوان ألانوا فراشنا... ثم قال وأصبحوا يعلمونا كتاب الله»[98]، وحديث آخر وهو قوله ﷺ: «اللهم إن أناساً يتبعوني وإني لا يعجبني أن يتبعوني»[99].

وإذا أراد النحاة أن يتحدثوا عن إشباع كسرة تاء المخاطبة حتى تستحيل ياءً فهم لا يملكون دليلاً عليها غير الشاهد الذي رواه أبو علي الفارسي غير معزو لقائل:

رمـــيـــتِـــيـــهِ وأقـــصـــدت فـــمـــا أخـــطـــأت الـــرّمـــيـــة[100]

ولم يوردوا لها شاهداً نثرياً، وفي الحديث عشرون مثالاً لهذه الصورة، منها الحديث النبوي الذي يرويه جابر بن عبد الله الأنصاري «وأتت رسول الله ﷺ فقال: أعصرتيه قالت: نعم، قال لو تركتيه ما زال ذلك لك مقيماً»[101] وقوله ﷺ: «لو راجعتيه فإنه أبو ولدك»[102]، وقوله ﷺ: «أرضعيه فإذا أرضعتيه فقد حرم عليك»[103]، وقوله ﷺ: «كيف رأيتيها يا عائشة»[104]. ويبدو أنها لغة، ففي كتاب سيبويه «وحدثني الخليل أن أناساً يقولون ضربتيه فيلحقون الياء وهذه قليلة[105]. وجلي أنّ ما في الحديث أدخل في الاستشهاد لمثل ذلك كله مما في الشواهد الشعرية إذ لا ضرورة فيه، ولقد كان الأمر أسلم لو أيد ما في الشاهد الشعري بما جاء في حديث رسول عليه الصلاة والسلام، إذ إن اجتماع عدة أحاديث على ما في الشاهد يؤدي، بلا شك، إلى تأييد ما في الشاهد ويدفع إلى النظر في المسألة بعيداً عن تصور أثر الضرورة. ولعل من الغريب في هذا الشأن أن نذكر أننا وجدنا في أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام

---

(98) ابن حنبل: 3/ 432، 4/ 206.

(99) ابن حنبل: 5/ 294.

(100) شرح الكافية: 2/ 11.

(101) ابن حنبل: 3/ 340.

(102) سنن ابن ماجة: 1/ 671.

(103) طبقات ابن سعد: 3/ 61.

(104) طبقات ابن سعد: 8/ 90.

(105) الكتاب: 4/ 200.

ثلاثة أحاديث تؤيد وجهاً معروفاً، وهي قوله عليه الصلاة والسلام لأبي ذر «كيف أنت وجوعاً يصيب الناس»، وقوله «كيف أنت وقتلاً يصيب الناس»، وقوله «كيف أنت وموتاً يصيب الناس»[106]. ومع أن هذه الأحاديث تقف متساندة في صورتها هذه، مؤيدة لهذا الوجه، إلا أنك لم تجد تفسيراً مقنعاً يفسر لك لماذا يشيح النحاة بوجوههم عنها؟ ليردّدوا في هذا الموضع: (كيف أنت وقصعة من ثريد)؟!!. وثمة حديث رابع يجري في هذا النسق، إلا أنه يرد بروايتين، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «كيف أنت وأئمة من بعدي يستأثرون بهذا الفيء»[107]، إذ يروى بنصب (أئمة) ورفعها ولكل منها وجه، وقد استشهد به ابن مالك في كتابه (عمدة الحافظ)[108].

5 ـ أنّ افتراض تصرف الرواة في لفظ الحديث وصياغته ينبغي أن يقابله ـ إنصافاً ـ افتراض عدم تصرفهم خصوصاً مع صحة الحديث وموافقته لقياس اللغة، ولهذا فإن استبعاد الحديث عن مجال الاستشهاد للظن بتصرف الرواة فيه مع صحته يبقى أمراً فيه من التجنّي الشيء الكثير، يضاف إلى هذا أنّ احتمال التصرف فيما خالف لا يمكن أن يكون بالمقدار نفسه فيما يتصل بما وافق قياس اللغة بحيث يدفعنا إلى إطراح الأحاديث كلها.

6 ـ إذا كان الرواة يختلفون في رواية الحديث الواحد، وإذا كانت عدة طرق من هذه الرواية تلتقي في صورة واحدة، وإذا كانت هذه الصور المجمع عليها تؤيد وجهاً من الوجوه أو تعين في إقرار حكم فإن الإعراض عنها بعد هذا كله يعد تجنّياً لا مبرر له.

7 ـ إذا كان الرواة يختلفون في رواية الحديث بحيث يتردد بين ما يدخله في مجال الاستشهاد لمسألة من المسائل وما يخرجه منه، فإن ذلك يجري على كثير من الشواهد الشعرية، إذ تعرض لنا كتب الأدب واللغة روايات للشاهد تخرجه عما أريد له، من ذلك قول الشاعر:

---

(106) ابن ماجة: 2/ 1308.

(107) ابن حنبل: 5/ 180.

(108) عمدة الحافظ وعدة اللافظ: 404.

إذا عاش الفتى مائتين عاماً فقد ذهب اللذاذة والفتاء[109]

والشاهد فيه إثبات النون في مئتين ونصب المعدود. لكننا نجد في مقابل هذه الرواية رواية أخرى تتصل بموضع الاستشهاد منه إذ يرد فيها (سبعين عاماً)[110] موضع مئتين عاماً. وقول الشاعر:

فمن يك أمسى في المدينة رحله فإني وقيّار بها لغريب[111]

وهو مما يحتج به الذين يجيزون العطف على محل اسم إنَّ قبل تمام الخبر، وقد روي بنصب (قيّار) في مظان كثيرة[112]. ومن هذا القبيل قول الشاعر:

مشائيم ليسوا مصلحين عشيرةً ولا ناعبٍ إلا ببين غرابها[113]

إذ يستدل به لتقوية الحمل على المعنى، فمعناه (ليسوا بمصلحين) وقد روي (ولا ناعباً)[114]. وقول الشاعر:

أتهجر ليلى بالفراق حبيبها وما كان نفساً بالفراق تطيب[115]

وقد تمسك به الذين يجيزون تقديم التمييز على عامله المتصرف، غير أن الذين يدفعونهم عن ذلك يروونه (وما كان نفسي بالفراق تطيب)[116]. ويجري في هذا المضمار قول الشاعر:

إنْ يقتلوك فإنَّ قتلك لم يكن عاراً عليك ورب قتل عار[117]

---

(109) مجالس ثعلب: 275.

(110) العقد الفريد: 3/ 55.

(111) مجاز القرآن: 1/ 172.

(112) معاني القرآن: 1/ 311، نوادر أبي زيد: 20، الكامل: 1/ 320، الشعر والشعراء: 1/ 351. طبقات فحول الشعراء: 144.

(113) الكتاب: 1/ 154.

(114) الكتاب: 1/ 83.

(115) الجمل: 216.

(116) الخصائص: 2/ 384.

(117) حماسة الشجري: 90.

وهو حجة الذين يذهبون إلى اسمية (رُبَّ) إذا يجعلونها مبتدأ خبره (عار)، وقد رد هذه الرواية نفر ممن لا يذهبون هذا المذهب، قال المبرد «فهذا إنشاد بعضهم، وأكثرهم ينشده، وبعض قتل عار»[118]. ويساق هذا الشاهد، وهو قول جرير:

تمرون الديار ولم تعوجوا كلامُكم عَلَيّ إذاً حرام[119]

مثلاً لإيصال الفعل اللازم إلى الاسم ونصبه به، وفي الكامل للمبرد «قرأت على عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير، مررتم بالديار ولم تعوجوا، فهذا يدلك على أن الرواية مغيرة»[120]. وكذلك قول الشاعر:

قامت تبكيه على قبره مَنْ لي مِنْ بعدك يا عامر[121]

تركتني في الحي ذا غربة قد ذل من ليس له ناصر

والشاهد فيه قوله: (تركتني ذا غربة) وكان الأجدر أن تقول: ذات غربة، وقد وجه على أنها أرادت إنساناً ذا غربة، فالمسوّغ له هو الحمل على المعنى، وقد وجدنا من يرويه (تركتني في الدار وحشية)[122]، ويروى أيضاً (تركتني في الدار لي وحشة)[123]. وقد تردد هذا الشاهد في كتب النحو، وهو قول الشاعر:

ألم يأتيك والأنباء تنمي بما لاقت لبون بني زياد[124]

وموضع الاستشهاد منه ظاهر معروف، ويرويه قوم (ألم يحزنك)[125]، و(ألم يبلغك)[126]، وروي أيضاً (ألا هل أتاك)[127]. كما تردد قول الشاعر:

---

(118) المقتضب: 3/ 66.

(119) المقرب: 1/ 115.

(120) الكامل: 1/ 34.

(121) الكامل: 1/ 50.

(122) العقد الفريد: 5/ 390.

(123) العقد الفريد: 5/ 390.

(124) شرح القصائد السبع الطوال: 78.

(125) أمالي الشجري: 1/ 99.

(126) العقد الفريد: 5/ 152.

(127) سر صناعة الإعراب: 88.

من يفعل الحسناتِ اللّهُ يشكرها والشر بالشر عند الله مثلان[128]

وهو شاهد على حذف الفاء من جواب الشرط، وقد روي بغير هذه الرواية، يقول ابن جنّي «هكذا أنشده سيبويه ورواه غيره من أصحابنا، من يفعل الخير فالرحمن يشكره»[129]. ومما ورد بروايتين مختلفتين، كل واحدة تمثل وجهاً قول القائل:

لا يبعدن قومي الذين هم سم العداة وآفة الجزر

النازلون بكل معترك والطيبون معاقد الأزر

وهو من شواهد سيبويه، رواه في موضع (النازلون)[130]، ورواه في موضعين (النازلين)[131]. فإذا كان ورود الحديث الواحد بروايات مختلفة تخرجه عن مجال الاستشهاد أو تدخله فيه شُبَهٌ تمنع الاستشهاد به، فإن هذه الأمثلة وغيرها تظهر بجلاء أن الشعر لم يبرأ منها، إذ ليس ثمة يقين يحمل على الاطمئنان إلى أن ألفاظ الشواهد هي ألفاظ قائليها.

8 ـ أنَّ ورود الحديث بصورتين إحداهما مخالفة للقياس وأخرى موافقة له ينبغي أن يؤخذ على أنه دليل قوي يظهر مدى أمانة الذين أثبتوه، فهم قد تحرجوا من تقويمه مع إدراكهم لما فيه من مخالفة القياس لقدسية مصدره في نفوسهم، فينبغي من أجل هذا أن يكون في ورود الصورة الصحيحة بجانب الصورة غير الصحيحة ما يؤدي إلى الاطمئنان لصحة الصحيح منها لا أن يكون العكس، فيرفض الصحيح لأن بجانبه ما هو غير صحيح. يضاف إلى هذا ما هو معروف من تشدد رواته ومسجليه، ويحسن بنا أن نذكر في هذا المجال الواقعة المعروفة التي تشير إلى أن سيبويه مال عن دراسة الحديث إلى النحو إثر لحن اقترفه من قراءة حديث من الأحاديث لم يغتفرها له شيخه حمّاد بن سلمة، ولم يتجاوز

---

(128) الكتاب: 1/ 202.

(129) سر صناعة الإعراب: 266.

(130) الكتاب: 1/ 202.

(131) الكتاب: 2/ 58، 64.

عنها أو يتساهل بشأنها. وإذا ما أدخلنا في اعتبارنا أن الصحيح قد يتهيأ له من التواتر في صورة متنه ما لا يتهيأ لغير الصحيح في أحيان كثيرة، أدركنا حينئذٍ مدى الإجحاف والتجني اللذين يلحقان بالحديث الموافق للقياس ـ وباللغة أيضاً ـ حين يصرف النظر عنه في مجال الاستشهاد. ثم إن كثيراً مما هو مخالف للقياس من صور الحديث له وجه في اللغة يسيغه، وإن ما فيه من الشذوذ لا ينأى به كثيراً عما بلغته القراءات وشواهد الشعر الشاذة التي حظيت على مدى الدراسة النحوية باهتمام ونظر طويلين. ويبدو لي أن تأثير موقف النحاة فيما يتعلق بالاستشهاد بالحديث قد كان من القوة وشدة التأثير بحيث طال دارسينا المحدثين، إذ لم نجد ـ فيما أعلم ـ دارساً أو باحثاً منهم نظر في لغة الحديث وما تتميز به هذه اللغة من الخصائص، وربما رد ذلك إلى تأثرهم بأساليب النحاة القدامى في النحو عامة، وليس بشأن موقفهم إزاء الحديث، فهم حين ينظرون في مسألة من المسائل يجدون شواهدها وأمثلتها جاهزة في كتب النحو، فلا يحتاج الدارس بعد ذلك إلى أن يجهد نفسه بالبحث عن شاهد من الحديث يستخرجه من كتب الحديث الموسعة، ومهما يكن من أمر فإن لغة الحديث لا تخلو من خصائص مميزة، فهي، بصرف النظر عن كونها ممثلة لكلام النبي ﷺ أو كلام راويها، تمثل لغة ذلك العصر الذي رويت فيه أو دونت فيه، ومما يضفي عليها أهمية أنها تبرز لنا نصوصاً متقدمة في اللغة إذا علمنا أن جانباً منها قد أثبت في القرن الثاني الهجري[132]، وأن جانباً آخر قد أثبت في القرن الثالث الهجري[133].

---

(132) مالك بن أنس (رحمه الله) صاحب الموطأ (ت179هـ).

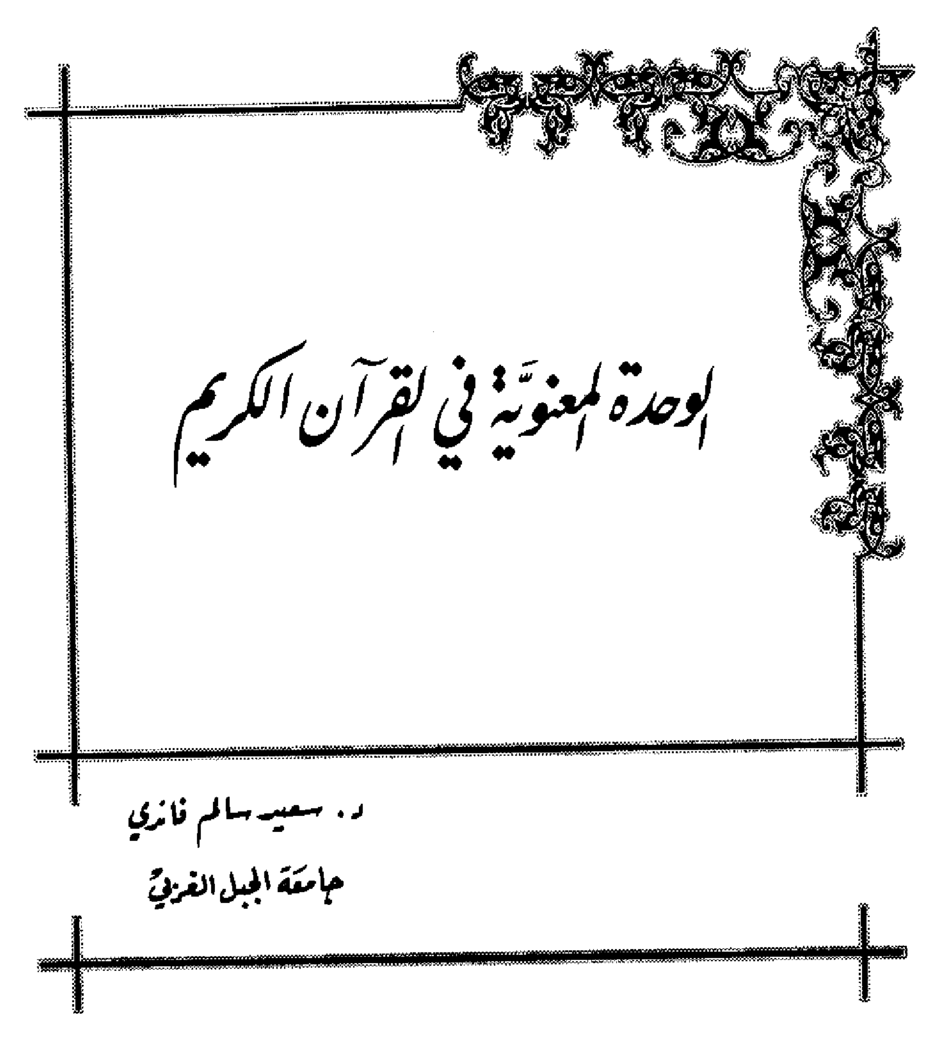
(133) ابن حنبل (ت242هـ) الدارمي (ت255هـ) البخاري (ت256هـ) مسلم (ت261هـ) الترمذي (ت270هـ) ابن ماجة (ت275هـ) النسائي (ت300هـ) (رحمهم الله تعالى).

المصادر والمراجع

- ابن جِنّي النحوي فاضل صالح السامرائي، بغداد 1967م.
- أبو زكريا الفراء ومذهبه في اللغة والنحو د. أحمد مكي الأنصاري، القاهرة 1964م.
- أسرار العربية لأبي البركات بن الأنباري، تحقيق محمد بهجة البيطار دمشق 1957م.
- إعراب الحديث النبوي لأبي البقاء العكبري، مخطوط المكتبة الظاهرية، دمشق برقم: 1957 عام.
- الأمالي لابن الشجري، حيدر آباد، الدكن، الهند 1349هـ.
- أمالي السهيلي، تحقيق محمد إبراهيم البنا، مطبعة السعادة بالقاهرة 1390هـ 1970م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين لأبي البركات بن الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1953م.
- الإيضاح في علل النحو، الزجاجي، تحقيق مازن المبارك، القاهرة 1959م.
- حماسة الشجري.
- خزانة الأدب للبغدادي، تحقيق محمد عبد السلام هارون 1977م.
- الخصائص لابن جِنّي، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة 1955 ـ 1959م.
- الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري. د. فاضل صالح السامرائي مطبعة الإرشاد بغداد 1971م.
- سر صناعة الإعراب لابن جِنّي، تحقيق مصطفى السقا وآخرين القاهرة 1954م.
- سنن ابن ماجة، القاهرة 1313هـ.
- سنن أبي داوود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد 1339هـ ـ القاهرة.
- سنن الترمذي، طبعة الحلبي 1356هـ.
- سنن النسائي (المطبعة العربية بالأزهر).
- شرح شذور الذهب، لابن هشام الأنصاري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد 1957م.

- شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ابن الأنباري، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة 1964م.
- شرح الكافية في النحو، رضي الدين الأسترابادي، دار الكتب العلمية بيروت 1982م.
- الشعر والشعراء، ابن قتيبة الدينوري، تحقيق محمد أحمد شاكر، القاهرة 1966م.
- شواهد التوضيح لمشكلات الجامع الصحيح، ابن مالك النحوي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة 1957م.
- صحيح البخاري، المطبعة الخيرية، مصر 1320هـ.
- صحيح مسلم، دار الطباعة، القاهرة 1332هـ.
- طبقات ابن سعد، دار صادر، بيروت 1380هـ ـ 1960م.
- طبقات الشعراء لمحمد بن سلام الجمحي، تحقيق محمد أحمد شاكر، القاهرة 1952م.
- العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسي، تحقيق أحمد أمين وآخرين، القاهرة 1948 ـ 1953م.
- عمدة الحافظ وعدة اللافظ، ابن مالك، تحقيق قحطان عبد الرحمن الدوري، مطبوعات وزارة الأوقاف ـ بغداد 1977م.
- الكامل في اللغة والنحو والأدب، المُبرِّد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، والسيد شحاتة 1956م.
- الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة 1966 ـ 1967م.
- مجاز القرآن لأبي عبيدة، تحقيق فؤاد سزكين، دار الفكر ومكتبة الخانجي، القاهرة 1970م.
- مجالس ثعلب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة 1960م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمد أحمد شاكر، طبعة دار المعارف مصر 1950م، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت 1978م.
- معاني القرآن، الفراء، تحقيق الشيخ محمد علي النجار، القاهرة 1955 ـ 1972م.
- المفضليات للضبّي، تحقيق محمد أحمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف مصر، القاهرة 1976م.

- المقتضب، المبرِّد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، القاهرة 1963 ـ 1968م.
- المقرب، ابن عصفور الإشبيلي، تحقيق د. أحمد عبد الستار الجواري وعبد الله الجبوري، بغداد 1971 ـ 1972م.
- الموطأ للإمام مالك بن أنس.
- النوادر في اللغة لأبي زيد الأنصاري، نشر سعيد الشرتوني 1898م.
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، السيوطي، تحقيق عبد العال سالم مكرم الكويت، دار البحوث العلمية 1975م.



الوحدة المعنويَّة في القرآن الكريم

د. سعيد سالم فاندي

جامعة الجبل الغربي

من الوجوه البيانية لإعجاز القرآن الكريم التناسب بين الآيات القرآنية، وكذلك السور؛ بما يحقق الترابط المعنوي بين العبارات، والقضايا، التي تضمنها الخطاب القرآني، وقد أدرك كثير من المفسرين والبلغاء، بل بعض الفقهاء هذه الخصيصة العظيمة، التي صارت من ضرورات العمل الأدبي في هذا العصر، وغفل عنها شعراؤنا وأدباؤنا الأقدمون، يقول ابن العربي ـ وهو من الفقهاء المفسرين ـ في تأصيل القرآن لهذه الظاهرة الأدبية: «ارتباط آي القرآن بعضها ببعض، حتى يكون كالكلمة الواحدة، منسقة المعاني، منتظمة المباني»[1].

---

(1) الإتقان للسيوطي ـ بيروت ـ دار المعرفة ـ د. ت: ـ 2/ 138.

وكان أول من نقل عنه محاولات في إبراز هذا المعنى هو أبو بكر النيسابوري محمد بن عبدوس ت338هـ، حيث ألقى باللائمة على علماء بغداد في إهمالهم علم المناسبات[2].

وقد اعتنى أوائل المفسرين بهذا المقصد، ومنهم أحمد بن عمار المهدوي ت440هـ، حيث تعرض له في تفسير كثير من الآيات، كما فعل عند بيان قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: 125]، فأظهر مناسبتها لما بعدها في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [النساء: 126]، فقال: «معناه إنما اتخذ إبراهيم خليلاً؛ لحسن طاعته، لا لحاجته إليه؛ لأن له ما في السمٰوات وما في الأرض»[3].

وفي الربط بين ما جاء في قصة بني إسرائيل مع موسى عليه السلام، وضلالهم في التيه، وبين قتل ابن آدم لأخيه، يقول المهدوي عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَىْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ . . . .﴾ [المائدة: 27]، : «وجه اتصال هذه الآية بما قبلها التنبيه من الله عز وجل على أن ظلم اليهود، ونقضهم ما نقضوا من العهود، كظلم أحد بني آدم لأخيه، وفي ذلك تبكيت لمن خالف الإسلام، وتسلية للنبي ﷺ»[4].

ويؤيد ابن عطية هذه الظاهرة البلاغية القرآنية، فيقول في عقد الصلة المعنوية بين قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ . .﴾ [البقرة: 79]، وبين الآية التي قبلها، وهي قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ . . .﴾ [البقرة: 78]، فيقول: «تناسق هذه الآية على التي قبلها يعطي أن هذا الكَتْبَ [الكتابة] والتبديل إنما هو لاتباع الأميين الذين لا يعلمون إلا ما قرىء لهم»[5].

---

(2) م. ن: 2/ 138.

(3) المهدوي وجهوده في التفسير ـ رسالة دكتوراة دولة مرقونة ـ جامعة الزيتونة تحت رقم 25 ص118.

(4) م. ن: ص310.

(5) المحرر الوجيز لابن عطية ـ المغرب ـ المحمدية ط ثانية: (1403/ 1982) 1/ 273.

وكان لفخر الدين الرزاي ت606هـ في تفسيره مفاتيح الغيب، اهتمام كبير بهذا الجانب، وقد قال في أهميته: «إن أكثر لطائف القرآن مودعة فيه»[6]، ومما ورد في تفسيره مبرزاً الصلة بين معاني الآيات، قوله في الربط بين قوله تعالى: ﴿. . . إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا . . . .﴾ [الحج: 73]، وبين قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: 75]، : «اعلم أنه سبحانه لما قدم ما يتعلق بالإلهيات، ذكر هاهنا ما يتعلق بالنبوات»[7].

وقال الزركشي بدر الدين ت794هـ: «وقد قل اعتناء المفسرين بهذا العلم، وممن أكثر منه الإمام فخر الدين الرازي»[8].

وأول من أفرد هذا الفن بالتصنيف أبو جعفر أحمد بن الزبير الغرناطي ت708هـ، حيث ألف كتاب «البرهان في ترتيب سورة القرآن»، وهو كتاب يختص بإدراك العلاقات المعنوية بين السور القرآنية[9]، وألف فيه السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ) كتاب «أسرار التنزيل»، وكتاب «تناسق الدرر في تناسب السور»، وكتاب «مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع»[10]، وهو في مناسبة فواتح السور لخواتمها، وأكثر معلومات كتاب تناسق الدرر من كتاب «نظم الدرر في تناسب الآيات والسور»، لبرهان الدين البقاعي، ت885هـ، الذي ذكره السيوطي فقال: «ومن أهل العصر الشيخ برهان الدين البقاعي في كتاب سماه نظم الدرر. . »[11].

---

(6) معترك الأقران للسيوطي، تحقيق أحمد شمس الدين ـ بيروت ـ دار الكتب العلمية ط أولى 1988ف 1/ 43.

(7) مفاتيح الغيب للرزاي ـ بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ ط أولى: (1411/ 1990): 23/ 61.

(8) البرهان للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ صيدا بيروت ـ المكتبة العصرية (1391/ 1972) 1/ 36.

(9) الإتقان للسيوطي: 2/ 138.

(10) م. ن: 2/ 138.

(11) م. ن: 2/ 138.

ومن المحدثين عبد الله الصديق الغماري صاحب كتاب: «جواهر البيان في تناسب سور القرآن»[12].

وقد اختلف العلماء في ترتيب سور القرآن أهو توقيفي بوحي، أم اجتهادي توفيقي من عمل الصحابة، بعد اتفاقهم على أن ترتيب الآيات بوحي سماوي، وليس استجابة للرأي؟ يقول ابن الزبير الغرناطي: «إن ترتيب الآيات في سورها وقع بتوقيفه ﷺ من غير خلاف في هذا بين المسلمين»[13]، وقال في ترتيب السور: «إن الأمر في ذلك كيفما قدّر، فلا بد من رعي التناسب، فإن كان بتوقيف منه ﷺ، فلا مجال للخصم.. وإن كان مما فوض فيه الأمر إلى الأمة بعده، فقد أعمل الكل من الصحابة جهده، وهم الأعلياء بعلمه، والمسلم لهم في وعيه وفهمه»[14].

واستدل من رأى أن ترتيب السور بوحي بما رواه ابن أبي سكينة في مصنفه، عن سعيد بن خالد أن رسول الله ﷺ صلّى بالسبع الطوال في ركعة، وأنه عليه الصلاة والسلام، كان يجمع المفصل في ركعة»[15]، وبما رواه البخاري عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ قال في بني إسرائيل [الإسراء] والكهف، ومريم، وطه، والأنبياء: «إنهن من العتاق، وهن من تلادي»[16]، ومن القائلين بهذا الرأي البيهقي من المحدثين، وأبو جعفر النحاس، وأبو بكر الأنباري من النحاة، والطيبي وابن الحصار من علماء القرآن[17].

وممن قال بأن ترتيب السور محصل بالاجتهاد، الإمام مالك، والقاضي أبو بكر الباقلاني، وأحمد بن فارس، وحجتهم اختلاف الصحابة في ترتيب مصاحفهم، لأن منهم من كتب السور في المصحف على تاريخ النزول، فقدم

---

(12) جواهر البيان لعبد الله الصديق ـ مصر ـ مطبعة سيد عاطف وسيد طه، د.ت، ص16.

(13) البرهان في ترتيب سور القرآن لابن الزبير، تحقيق محمد شعبان (1410/1990)المغرب، المحمدية ـ مكتبة فضالة ص182.

(14) م. ن: ص182.

(15) مصنف ابن أبي شيبة: 1/ 368.

(16) صحيح البخاري بحاشية السندي ـ كتاب التفسير ـ باب تأليف القرآن: 1/ 227.

(17) الفهرست لابن النديم ـ مصر، المطبعة الرحمانية. ص39.

المكي على المدني، ومنهم من جعل أوله سورة العلق[18].

والقول بأن الترتيب بين السور بأمر من الله أوثق وأوفق، لأنه يدعم تسلسل المقاصد بين السور وتآخي الأغراض، ويشهد له ما في أوائل السور وأواخرها من التآلف المحكم بينها، يقول السيوطي نقلاً عن الكواشي: «لما ختم سورة النساء، أمر بالتوحيد والعدل بين العباد أكد ذلك بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]»[19]، ونقل عن غيره قوله: «إذا اعتبرت افتتاح كل سورة وجدته في غاية المناسبة لما ختم به السورة قبلها، ثم هو يخفي تارة، ويظهر أخرى، كاختتام سورة الأنعام بالحمد، فإنه مناسب لختام المائدة في فعل القضاء، كما قال تعالى: ﴿وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَقِيلَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الزمر: 75]، وكافتتاح سورة فاطر بالحمد لله، فإنه مناسب لختام ما قبلها من قوله: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ﴾ [سبأ: 54]، كما قال تعالى: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: 45]، وكافتتاح سورة الحديد بالتسبيح. فإنه مناسب لختام سورة الواقعة بالأمر به. وكافتتاح سورة البقرة بقوله: ﴿الٓمٓ * ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾، فإنه إشارة إلى الصراط في قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: 6][20]، وذلك من باب التناظر والتشابه في المعاني.

وقد تكون الصلة بين السور قائمة على معنى التقابل في المعاني، من أجل إبراز الشيء بضده، يقول السيوطي في مقابلة سورة الكوثر بالماعون: «لأن السابقة [الماعون] وصف الله فيها المنافق بأربعة أمور: البخل، وترك الصلاة، والرياء فيها، ومنع الزكاة، فذكر فيها في مقابلة البخل: إنا أعطيناك الكوثر، أي: الخير الكثير، وفي مقابلة ترك الصلاة: فصل، أي: دم عليها، وفي مقابلة الرياء: لربك، أي: لرضاه لا للناس، وفي مقابلة منع الماعون: وانْحَرْ، أراد به التصدق بلحم الأضاحي»[21].

---

(18) الإتقان: 2/ 142، والبرهان: ص256.

(19) الإتقان: 2/ 142.

(20) م. ن: 2/ 142.

(21) م. ن: 2/ 143.

وقد يكون المقصد العام للسورة مشابهاً لجملة السورة التي تليها، كما هو ملاحظ في علاقة الضحى بالانشراح، فهما في تسلية النبي ﷺ، وتذكيره بنعمة الله عليه، وكما في التشابه بين النساء والمائدة، لما بينهما من الاشتراك في جملة أحكام تنظم الأسرة والمجتمع.

وقد تكون العلاقة بالمقابلة بين أغراض السور، كما ورد المقصد لعام السورة «الكافرون» في مسالمة الكافرين بالملاينة والحيدة، وكانت سورة النصر إظهاراً للقوة والتأييد والتفوق على الكافرين، وكما في التقابل بين مقصد سورة التحريم، وسورة الطلاق، حيث جاءت الأولى في إحلال ما امتنع عنه النبي ﷺ بعداً عن مضايقة أزواجه، والثانية في إباحة فعل إيقاع الطلاق، وفيه من الإيذاء ما فيه، ومثل التقابل في الغرض بين سورة يوسف التي حكت قصة رسول صدّيق، وأمة مطيعة له، آخذة بأمره ونهيه، وسورة هود التي تحدثت عن مسالك الكافرين والمعاندين، الذين طغوا وعصوا الرسل.

وتساعد أسباب النزول على إدراك الصلات الخفية بين الآيات، كما هو الحال في سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: 3]، حيث ربط السبب بين الجواب والشرط، ودفع توهم انقطاع المعنى بين الإقساط في اليتامى، والزواج بأكثر من واحدة، يقول محمد الطاهر بن عاشور: «فقد تخفى الملازمة بين الشرط وجزائه، فيبينها ما في الصحيح عن عائشة أن عروة بن الزبير، سألها عنها، فقالت: هذه اليتيمة تكون في حجر وليها تشركه في ماله، فيريد أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها، فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن في الصداق، فأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن»[22]، ويستعين السيوطي بسبب النزول في الربط بين أول الآية وآخرها من قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ [البقرة: 189]، فيقول: «قد يقال: أي رابط بين أحكام الأهلة، وبين حكم إتيان البيوت؟ وأجيب بأنه من باب الاستطراد، لما ذكر أنها مواقيت

(22) التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور ـ تونس ـ الدار التونسية للنشر ـ 1984 1/ 50.

للحج، وكان هذا من أفعالهم في الحج، كما ثبت في سبب نزولها، ذكر معه من باب الزيادة في الجواب على ما في السؤال»[23].

وكثيراً ما يستعان بالسياق العام، وما يتفرع عنه من استطرادات في إدراك الصلة بين عبارات في آية أو آيات لا علاقة في ظاهر اللفظ بينها وبين سياقها ولحاقها، يقول ابن جزي محمد بن أحمد الغرناطي ت741هـ، في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ﴾ [التوبة: 60]: إنه حصر مصارف الزكاة في تلك الأصناف؛ ليقطع طمع المنافقين فيها، فاتصلت هذه الآية في المعنى بالآية التي سبقتها، وهي قوله تعالى: ﴿وَمِنۡهُم مَّن يَلۡمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ . . .﴾ [التوبة: 58][24].

وقد يثير معترض سؤالاً: لماذا لا تتناول كل سورة قرآنية موضوعاً واحداً، تساق كل آياته في معالجة قضية واحدة؟

ولكن حكمة الله اقتضت أن تتعدد الموضوعات في السورة الواحدة، وتتوحد في المقصد العام، لأن تنوع الموضوعات، ثم اجتماعها في أصول متلازمة متآلفة، خير من سوق الحديث في موضوع ضيق لا يستجيب لسعة القرآن وعمقه، كما أن الجمع بين تعدد الآيات وتوحد المقصد العام للسورة، يحقق الجمع بين الانتفاع بجزء الكلام التام المتمثل في عبارة أو آية، أو مجموع آيات، وبين الانتفاع بمجمله في السورة الواحدة، أو بين مجموعة من السور؛ لذلك فإن المفسرين المبرّزين في اللغة والبلاغة، اهتموا بإدراك الصلة بين أول السورة وآخرها، كما فعل أبو حيان محمد بن يوسف الغرناطي ت745هـ، الذي قال في عقد الصلة بين أول النساء وآخرها: «ختمت هذه السورة بهذه الآية، [يعني آية الكلالة] كما بدئت أولاً بأحكام الأموال في الإرث وغيره؛ ليشاكل المبدأ المقطع، وكثيراً ما وقع ذلك في السور»[25].

---

(23) الإتقان: 2/ 142.

(24) التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي الغرناطي ـ بيروت ـ دار الكتاب العربي (1403/ 1983) ص256.

(25) البحر المحيط ـ لأبي حيان ـ الرياض ـ مكتبة النصر الحديثة: 3/ 406.

أما ابن عرفة محمد بن محمد الورغمي، ت803هـ، فإنه ينظر نظرة أوسع من ذلك، فقد جمع بين الآية ومثيلاتها في تتميم معانٍ جاءت جزئياتها موزعة بين السور، أو تتميم صور لم تنتظم في سياق واحد، كما فعل عند بيان قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَىَّ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: 10]، فيقول: «بهذه الآية، يقع الجمع بين قوله: ﴿فَأَلْقَىٰهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ﴾ [طه: 20]، وبين قوله: ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ [الشعراء: 32]، فشبهها بالثعبان في عظم جرمها، وبالحية، وإن كانت صغيرة الجسم في سرعة حركتها، فهو استعارة، أو يقال، إنها في أول حالها حية، ثم عظمت، وصارت ثعباناً[26]، فاستقلال الآيات في معانيها الجزئية غير مخلٍ بالوحدة الجملية التي تجمع بين الآيات في السورة الواحدة، وبين الآيات الواردة في موضوع واحد، وإن كانت موزعة على سور متعددة، أحس بذلك بعض المستشرقين من مثل نورمان (Norman) فقال: «ليس للقرآن نظير في غير الدين الإسلامي، ولقد رأى فيه المسيحيون في بعض الأحيان نظيراً للكتاب المقدس، وجهلوا دائماً أن القرآن إنما يعبر عن ذاته، وكما جاء في أصله السماوي، حيث إنه لا يشبه، وبحق، أي شيء كان معروفاً لدى النصرانية»[27]. ويقول المستشرق فوك (Fuok): «لا يمكن تقسيم القرآن إلى شذرات، كلمة وسورة وآية، بحيث يصبح الكتاب، كأنه لوحة فسيفاء»[28]،، وقال هارشفلد (Hirschfeld) صاحب كتاب بحوث جديدة في ترتيب القرآن وتفسيره: «ليس للقرآن مثيل في قوة إقناعه وبلاغته وتركيبه»[29]، ولكن أكثر المستشرقين يهاجمون القرآن في وحدة معانيه ومتانة أسلوبه، فرأى نولدكه (Noldeke) أن القرآن ينقصه التسلسل في طريقة الإخبار، ويعيبه التكرار، وينتقل من صغية إلى

---

(26) تفسير ابن عرفة برواية الأبي، خ رقم 10770 ـ تونس ـ دار الكتاب الوطنية، ق9377.

(27) Norman.Daniell, Islam and the west, medindugh, 1980, P:33.

(28) المستشرقون والقرآن الكريم، لعمر العالم ـ مالطا ـ مركز دراسة العالم الإسلامي ـ ط أولى، 1991ف ص24.

(29) مجلة رسالة الإسلام، عبد الوهاب حموده، من زلات المستشرقين، العدد الرابع، السنة العاشرة، (1377/ 1958) ص271.

أخرى، ومن غيبة إلى خطاب، ومن ظاهر إلى مضمر وبالعكس»[30].

وادعى باريت بأنه لا توجد صلة بين ما أقسم عليه القرآن في أول بعض السور، وبين ما تضمنته من موضوعات، ويمثل لشبهته سوء تصوره لقوله تعالى: ﴿وَٱلضُّحَىٰ * وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ﴾ [الضحى: 1 ـ 2]، وما بعدها، وقوله تعالى: ﴿وَٱلطُّورِ * وَكِتَٰبٖ مَّسۡطُورٖ﴾ [الطور: 1 ـ 2] وبين ما تحويه بعد هذا القسم من معانٍ[31].

ويصف لامانس (Lammens) القرآن في سوره المكية بأنه متفرق المعاني، متقطع الأنفاس، مما يؤدي إلى النقض في معنى الجملة الواحدة، بينما يصف السور المدنية بأنها تتضمن نظماً للتشريع، وجملتها القرآنية تشكل وحدة متكاملة، ويستشهد على ذلك بسورة الحجرات[32]، ولكن ما الرأي في السور المكية التي امتازت بطول الآيات ووضوح الصور، كما في سور الأنعام والأعراف وهود ويوسف.

والسبب في ذلك التجني راجع إلى جهل أولئك المستشرقين باللغة العربية، وبلاغة تراكيبها، مع تحامل بعضهم على الإسلام وكتابه الخالد، وإن كان يدرك إعجازه وتفوقه على بقية الكتب.

وإذا كانت الدراسات الأسلوبية الحديثة تميز الأسلوب الرفيع، بما يشع فيه من التأثير المعنوي المتآلف، والمتوافق مع الإيقاع الداخلي والخارجي للعبارة في انسجام، فإن القرآن أعظم نموذج لهذا التوحد المتناغم المنسجم، بحيث لا يمكن فصل أسلوبه عن إيقاعه، وقد تقرر أن «الإيقاع من الأسلوب»[33].

ولقد أذعن المشركون في عهد النبوة لهذه الوحدة المعنوية والفنية، التي

---

(30) الرسول في كتابات المستشرقين ـ لنذير حمدان ـ دار الأفغاني للطباعة، د.ت، ص108.

(31) مجلة منبر الإسلام، رمضان عبد التواب، المستشرقون والقرآن الكريم ـ العدد 2، السنة 30، صفر 1392هـ ص84.

(32) Lammens: l'islam Croyances et Institutions jmp- Cathotique, Beyrout 3w m, p. 62 1943.

(33) علم الأسلوب، مبادئه وإجراءاته، لصلاح فضل ـ القاهرة، مؤسسة المختارة، 1992ف ص43.

لم يألفوها في شعرهم ولا في نثرهم، يقول السيد أحمد خليل: «سمعوا القرآن، ووجدوا فيه قيماً فنية من نوع آخر، لم يتح لهم أن يتصلوا بها، ومن هذه القيم ما يمس الصورة أو الإطار الفني الأدبي، ومنها ما يمس الفكرة، ومنها ما يتصل بالتصرف في اللغة... على نحو يجمع بين إثارة الوجدان والعقل جميعاً، سواء في ذلك كله الوحي المكي أو المدني، ومن هنا كانت الوحدة الفنية»[34].

وينظر بعض محللي النصوص المعاصرين إلى النص القرآني على أنه وحدة متضافرة متناغمة: «لأنه يهدف إلى غاية واحدة، وإن تنوعت مظاهر تعبيره، وينطلق من فلسفة منسجمة... لذلك يجب التسليم بأن الآيات التي تدور على قضية واحدة، وإن وجدت في مواطن متفرقة من المصحف، لها ثابت بنيوي تنطلق منه، لتفصله أو تكمله أو تبينه»[35].

ولقد حقق القرآن استجابة المتلقين لنصه، بتنوع مشاهده، وتوحد مقاصده، فصارت آياته وسوره مؤثرة عند تفرقها بما تصوره من معانٍ متعينة، وهي مؤثرة فوق ذلك كله عند اجتماعها بما تبسطه من تتمات لدوائر معنوية متصلة بالمقاصد العامة لهداية القرآن في العقيدة والشريعة والأخلاق، في امتزاج منسجم مع التعبيرات الأدبية السائدة في جميع العبارات، والإشارات العلمية المكتنزة في بعض الآيات، فالقرآن نور في وحدته، وفي تجزئته.

والأسلوب القرآني سلس في عمق، ومتصل في شمولية، ومؤثر في إقناع، تتحد فيه الفكرة بالشعور لدى المتلقي، يحول الكلمات إلى حركة، والنص إلى حياة، يقول الشاعر العالمي جوته (Goete): «فقد نفذ القرآن إلى قلوب سامعيه بكل قوة وإقناع، واجتث من ثناياها كل ما كان متأصلاً فيها من وحشية، وانتزع كل همجية، فأوجد ببلاغته وسلاسته أمة متمدينة من أمة متوحشة»[36].

---

(34) دراسات في القرآن للسيد أحمد خليل، بيروت ـ دار النهضة العربية ـ ط أولى 1969ف ص33.

(35) دينامية النص لمحمد مفتاح، بيروت والدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط ثانية، 1990ف ص192.

(36) مجلة رسالة الإسلام ـ العدد الرابع السنة العاشرة ص271.

وحسبك أن القارىء، وهو ينتقل من آية إلى آية، ومن سورة إلى سورة، لا يحس بانقطاع في المعنى، ولا باهتزاز في التناغم، وإن تنوعت المعاني، واختلفت المقاطع، وعلى الرغم من أن لكل سورة مقصدها المحدد، وإيقاعها المنفرد.

وإن المناداة بالمنهج الموضوعي في تفسير القرآن يجب ألا يكون على حساب انتظام الآيات القرآنية في سوره؛ لأن لهذا الترتيب دلالته الفنية المعبرة عن الوحدة المعنوية الجزئية، التي تتلائم مع تلك الوحدة الموضوعية بين الآيات الموزعة بين السور، وإن كان أمين الخولي قد دعا إلى اتباع تاريخ النزول في التفسير، وجمع الآيات المتفقة في موضوع واحد وتفسيرها(37). فإن ذلك لا يكون مثمراً في التفسير إلا إذا كان في نطاق ترتيب المصحف للآيات، فالقرآن يفسر بعضه بعضاً، في ضوء نسقه المسطر في المصحف، وليس على ترتيب تاريخي أو ذهني، ولعل الرأي الأولى بالقبول في هذه القضية ما صرح به محمد باقر بقوله:

«فالمسألة ليست مسألة استبدال، وإنما هي مسألة ضم الاتجاه الموضوعي في التفسير إلى الاتجاه التجزيئي»(38).

ولا شك أننا عندما نضع التفسير الموضوعي في مرحلة تعقب التفسير القائم على التحليل لمعاني الآيات نكمل بذلك دوائر المعاني، ونوسِّع من مساحات المعاني، ونزيد في اقتباس إشعاعاتها الهادية المؤثرة، ألا ترى أن قصة موسى عليه السلام قد وردت في ثلاثين سورة من القرآن، موزعة المشاهد مختلفة السياقات والأغراض، محققة في كل مشهد لما سيقت من أجله كل سورة، ولكن الملحمة الإيمانية والخلقية والجمالية تبلغ تمامها، وتصل إلى أعلى مؤشراتها في المعاني والصور والتأثيرات الصوتية المتحدة، من مجموع

---

(37) التفسير لأمين الخولي، بيروت ـ دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، ط أولى، 1982ف ص85.

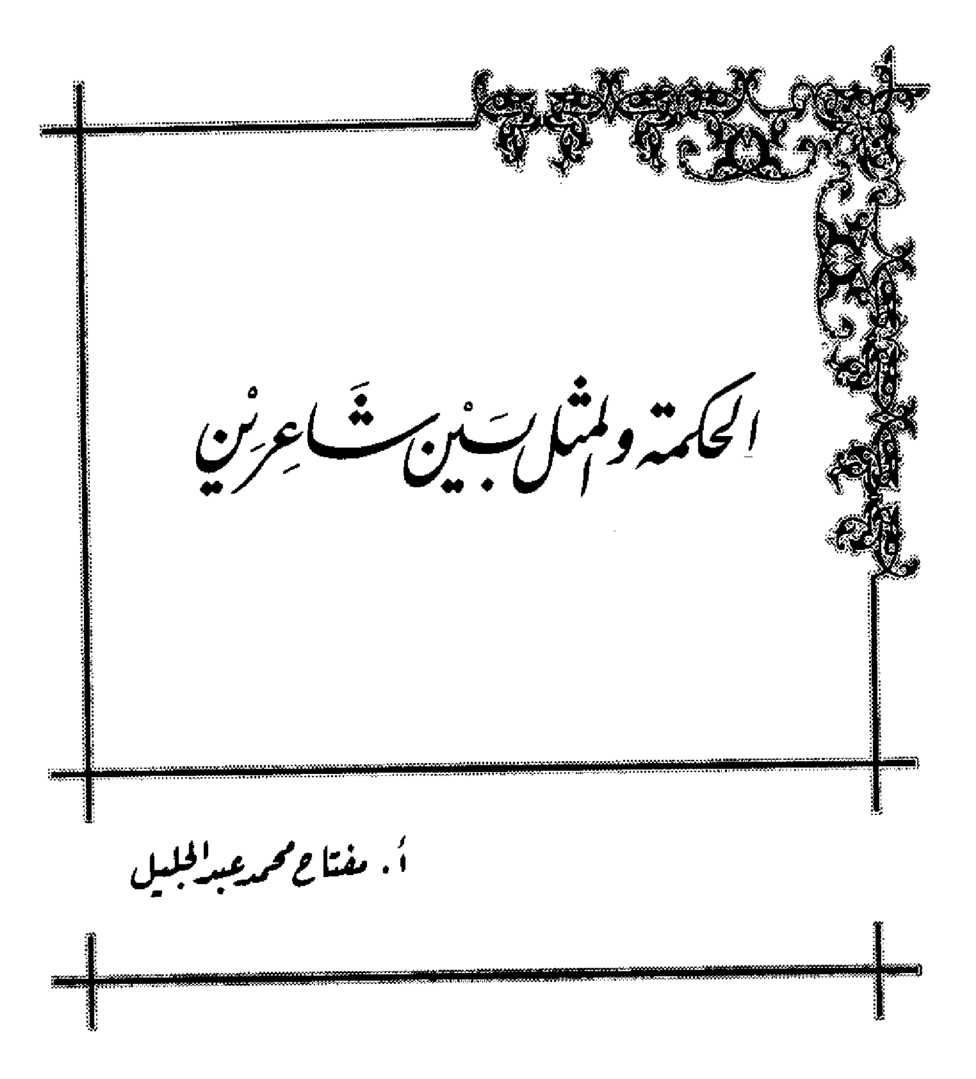
(38) التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية لمحمد باقر ـ بيروت ـ الدار العالمية، ط أولى، (1409/ 1989) ص38.

تلك المشاهد التعبيرية الموزعة في تلك السور، ولكن ذلك يتحقق في قراءة متوافقة مع ترتيب المصحف، حتى لا تذهب الوحدة المعنوية والفنية، أَوَليس النظر في ديوان شاعر على حسب الموضوعات مُذهباً لأثره الفني، مضعفاً لاتصال معانيه، ولكن احتساب تلك النظرة في ضوء قراءته قصيدة قصيدة، يجمع بين وحدته الموضوعية والفنية، فكيف بالقرآن الذي لا نعلم عن أسراره إلا القليل.

ولا ريب في أن خلود المعاني القرآنية سيجعل المشككين في موثوقيته يراجعون مقدماتهم ونتائجهم، وذلك تحت تأثير إيحاءاته، وروعة إيقاعاته، وإشعاع أسلوبه، ويحدث لهم ما حدث لبلاشير (Blachère) من قبل، الذي طأطأ رأسه لبلاغة القرآن وقال: «ولا يجب أبداً أن يغرب عن بالنا هذا الحدث الذي يتصل بما تحويه الشريعة الجديدة من الإجلال، عندما نحكم ميزة القرآن الجمالية، ثم إن لهذه الميزة تأثيراً حتى على السامع الذي لا ينطق بالضاد»[39].

إن هذا القرآن امتزج فيه الجمال بالهدى، واتحدت فيه الرغبة مع الرهبة، وتلاحم فيه الإقناع مع الإمتاع، واتصل فيه التصوير بالتأثير، ودل أوله على آخره، ولم تقصّر فيه أقصر سورة عن الإعجاز، ولا أقصر آية عن سمو التعبير، ولم تخرج فيه أطول سورة عن نظامه، ولا أطول آية عن مرامه، ولا غرو فهو الكتاب الذي عجز الثقلان عن محاكاته بمثله، وعن تحديه بأقصر سورة من نظمه: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88].

(39) القرآن لبلاشير، ترجمة رضا سعادة، بيروت ـ دار الكتاب اللبناني، ط أولى 1974ف ص151.



الحكمة والمثل بين شاعرين

أ. مفتاح محمد عبد الجليل

توطئـة:

في الدلالات العقلية التي تمليها التجربة الذاتية، والمشاهدة الفردية صدى للتأمل في الطبيعة والكون، وهو دليل على رقي العقل، وصفاء الذهن، ودقة الإحساس بقضايا الحياة اليومية، وسبر أغوارها بالاعتماد على فهمٍ حسنٍ للظروف الإنسانية، وتقلباتها الطارئة.

على أنّ التراث الشعري القديم اشتمل على شواهد مؤكدة على عمق التجربة، ونفاذ البصيرة، وسموّ التفكير، وهي نظرات مجردة تحوي نتاج التأملات الحيوية، وتصلح للاسترشاد، والموعظة؛ لأنها خلاصة موجزة لا تخالف طبيعة الإنسان، وقدراته الفكرية.

وتلك الفوائد القيّمة تضمنها النتاج الشعري لاثنين من الشعراء القدامى هما حكيم الجاهلية، زهير بن أبي سلمى المزني، والصحابي الجليل لبيد بن ربيعة العامري، وكلاهما مجيد في شعره، ومشهور بين معاصريه.

وقد تهيأت فرصة الكتابة حول هذا الموضوع بعد اجتماع حشد من المصادر الأدبية، والنقدية التي كانت خير معين على البحث والتنقيب. وأهمها:

1 ـ طبقات الشعراء: الجمحي. محمد بن سلاّم. تحقيق. جوزيف هل (ط/ الثانية 1982م). دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.

2 ـ الشعر والشعراء: ابن قتيبة. أبو محمد عبد الله بن مسلم، (ط/ الثانية 1985م) دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.

3 ـ شرح المعلقات السبع: الزوزني. أبو عبد الله الحسين بن أحمد الحسين (ط/ الأولى 1985م) دار الكتب العلمية. بيروت لبنان.

4 ـ شرح القصائد العشر. الخطيب التبريزي. أبو زكريا يحيى بن علي، ضبطه وصححه. عبد السلام الحوفي. (ط/ الأولى 1985م) دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

5 ـ شرح المعلقات العشر. الشنقيطي. أحمد بن الأمين. (ط/ الأولى 1985م) دار الكتب العلمية بيروت. لبنان.

6 ـ شرح القصائد المشهورات الموسومة بالمعلقات. ابن النّحاس أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي. (ط/الأولى 1985م) دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.

وهناك عدة مراجع أخرى انتفع بها هذا العمل البحثي سيتم ذكرها حين الاستفادة منها.

وبعد تأمل وطول نظر، وقع تقسيم هذه الدراسة إلى توطئة ومبحثين وخاتمة.

اختص المبحث الأول ببيان الجوانب الذاتية والأدبية للشاعرين، بينما اشتمل المبحث الثاني على كشف ملامح الحكمة والمثل في تراثهما الشعري

ودرسها. ولكن هذا البحث لا يعد أدق الجهود، وأوفرها حظاً في التنقيب، بل يبقى محاولة أخرى في استجلاء معاني القدامى، وضبط أصالتها في جانب واحد.

المبحث الأول

زهير بن أبي سلمى، ولبيد بن أبي ربيعة في الميزان

هذان الشاعران سبقا إلى خصال نادرة في فن الشعر، حتى استحقا مزية التقدم على كثير من معاصريهما، وهما فوق ذلك أبرز أصحاب المطولات الشعرية القديمة «الموسومة بالمعلقات»، ولذلك عنيت بهما الأسفار الأدبية، والنقدية فحملت إلى أوساط الأدب الجيد من شعرهما.

ومن جانب آخر فإن الشائع بين مؤرخي الأدب أنهما خاضا في كل فن شعري، وكان لهما في مجال الشعر نتاج كبير، ولبيان مقاميهما بين شعراء العصر القديم، وقع تحليل الآراء في طابع بحثي يسمح بالتحقق الممكن من آثارهما الشعرية بصورة سهلة تفيد القرّاء والدارسين.

أولاً: زهير بن أبي سلمى بين معاصريه

يعد زهير أحد ثلاثة الشعراء المقدمين بالاتفاق على شعراء ما قبل البعثة المحمدية كافة، بيد أن هناك خلافاً في ترتيبهم، وهم امرؤ القيس، وزهير بن أبي سلمى والنابغة الذبياني[1]، وقد جعله ابن سلام الجمحي في الطبقة الأولى من الجاهليين[2]، وأثنى عليه ابن قتيبة أثناء ترجمته له، وذكر «بأنه لم يتصل في ولد أحد من الفحول في الجاهلية ما اتصل في ولد زهير»[3].

---

(1) الشنقيطي. أحمد بن الأمين. شرح المعلقات العشر. ص19، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(2) الجمحي، محمد بن سلام. طبقات الشعراء، ص41، تحقيق جوزيف هل (ط/ الثانية 1982)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(3) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم ص69، تحقيق د. مفيد قميحة (ط/ الثانية 1985 دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

وقد عاش هذا الشاعر حياته البدوية القديمة مادحاً ماتحاً عطايا سادة قومه حتى أضحى أبرز شعراء المديح آنذاك (وكان قدامة بن موسى عالماً بالشعر، وكان يقدّمه في المدح، ويستجيد قوله:

قد جعل المبتغون الخير في هرم والسائلون إلى أبوابه طرقا

من يَلْقَ يوماً على علاته هرِماً يلق السماحة منه والندى خلقا[4]

على أنه كان حكيماً وواقعياً في أشعاره، لأنه عرك الحياة البدوية الصحراوية الجافة، وخبر ظروفها، وتقلبات أوضاعها حتى قال عنه أهل النظر: «كان زهير أحكمهم شعراً، وأبعدهم من سخف، وأجمعهم لكثير من المعنى في كثير من المنطق، وأشدهم مبالغة في المدح»[5].

وهو أحد الشعراء القدامى الذين تركوا تراثاً شعرياً موفوراً، وأبرز أصحاب القصائد الجياد المطولات، وفي مدائحه خصائص وميزات منحتها القبول والاستحسان في حلقات الأدب ومنتدياته (عن عمر بن الخطاب «رضي الله عنه» أنه قال: أنشدوني لأشعر شعرائكم. قيل: ومن هو. قال: زهير. قيل: وبما صار ذلك. قال: كان لا يعاظل بين القول، ولا يتبع وحشي الكلام، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه» وهو القائل:

إذا ابتدرت قيس بن عيلان غاية من المجد من يسبق إليها يسوَّد

سبقت إليها كل طلق مبرز سبوق إلى الغايات غير مخلَّد[6]

ويروى غير مبلد، والمخلد في هذا الموضوع: المبطيء.

فلو كان حمداً يخلد الناس لم تمت ولكن حمد المرء ليس بمخلدِ[7]

---

(4) المصدر نفسه، ص69.

(5) الجمحي، محمد بن سلام، طبقات الشعراء، ص44.

(6) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، ص69.

(7) زهير بن أبي سلمى، الديوان، ص234 (ط/الأولى 1363هـ) دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر.

وقد تعددت أغراض شعره، ولكنه كان مجيداً في المدح، ومحسناً فيه وبخاصة ذلك المديح الذي جعله من نصيب ممدوحه الأول هرم بن سنان المري سيد قومه، وأكثرهم كرماً وجوداً.

وقد كانت وفاة زهير قبيل البعثة المحمدية بسنة تقريباً (وقد رأى في منامه أنَّ آتياً أتاه فحمله إلى السماء حتى كاد يمسّها بيده ثم تركه فهوى إلى الأرض فلما احتضر قص رؤياه على ولده كعب، ثم قال: إني لأشك أنه كائن من خبر السماء بعدي فإن كان فتمسكوا به، وسارعوا إليه»[8].

شـعره في الميزان

في شعر زهير بن أبي سلمى أثر ملحوظ للبيئة البدوية، وارتباط وثيق بظروفها، وأحوالها، وهو ما جعله واضحاً في تعبيره حتى غدت أشعاره مرآة صادقة لمظاهر الحياة القديمة من جميع وجوهها.

وقد تعددت فنونه الشعرية، وتباينت موضوعات قصائده، وهو ما يؤكد براعته في ميدان الشعر، ففي الغزل استطاع أن يشبه المرأة في الشعر بثلاثة أوصاف في بيت واحد هو:

تنازعت المها شبهاً، ودر البحور وشـاكـهـت فـيـهـا الـظـبـاء[9]

ثم قال. ففسر:

فـأمـا مـا فـوق الـعـقـد مـنـهـا فـمـن أدمـاء مـرتـعـهـا الـخـلاء

وأمـا الـمـقـلـتـان فـمـن مـهـا ولـلـدرر الـمـلاحـة والـصـفـاء[10]

«ومما ذكره ابن قتيبة مما يستحسن في الوصف عند زهير. قوله في أمر ظبية أكل ولدها السبع:

أضاعت فلم تغفر لها غفلاتها فـلاقـت بـيـانـاً عـنـد آخر مـعـهـد

---

(8) الشنقيطي، أحمد بن الأمين، شرح المعلقات العشر، ص22.

(9) زهير بن أبي سلمى، الديوان، ص61 ـ 62.

(10) المصدر نفسه، ص62.

دما عند شلو تحجل الطير حوله وبضع لحام في إهاب مقدد[11]»

وعلى الرغم من تنوع أغراض شعره فإن فن المدح كان طاغياً على الأغراض الأخرى، واتسم بالصدق والوضوح، «وقد سأل معاوية بن أبي سفيان الأحنف بن قيس عن أشعر الشعراء. فقال: زهير. قال: وكيف ذاك. قال: كفَّ عن المادحين فضول الكلام، قال: بماذا. قال: بقوله:

وما يك من خير أتوه فإنما توارثه آباء آبائهم قبلُ»[12]

وعن الأصمعي. قال: قال: عمر، رضي الله عنه لبعض ولد هرم بن سنان: أنشدني مدح زهير أباك. فأنشده. فقال: عمر. إن كان ليحسن القول فيكم. فقال: ونحن والله إن كنا لنحسن له العطاء. فقال: ذهب ما أعطيتموه، وبقي ما أعطاكم. ومدائحه التي خص بها هرماً كانت تتويجاً لعلاقة وطيدة جمعت بينهما، (ويروى أن هرم بن سنان كان قد أقسم أن لا يمدحه زهير إلا أعطاه، ولا يسأله إلا أعطاه ولا يسلّم عليه إلا أعطاه عبداً أو وليدة أو فرساً[13]، فاستحيا زهير مما كان يقبل منه. فكان إذا رآه في ملأ. قال أنعموا صباحاً غير هرم، وخيركم استثنيت»[14]. وذلك الاهتمام الذي بدا في مدائح زهير بسيد قومه هرم بن سنان المري يؤكد سمو هذا الغرض، وفائدته، فهو سبيل للتكسب، وجمع المال، وقد نجح هذا الشاعر في جذب ممدوحيه، ونيل رضاهم، والفوز بما تجود به أيديهم من عطايا وهبات.

ولكنه كان ينقح قصائده، ويهذبها، ولا يلقيها في مجلس أو حلقة إلا بعد أن يحول عليها حول كامل، «ويروى أنه كان يحوك القصيدة في سنة، والحكاية في ذلك عن ابن أبي حفصة، أنه قال: كنت أعمل القصيدة في أربعة أشهر، وأحككها في أربعة أشهر، وأعرضها في أربعة أشهر.

---

(11) ابن قتيبة، أبو محمد بن عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، ص74.

(12) الشنقيطي، أحمد بن الأمين، شرح المعلقات العشر، ص21.

(13) القيرواني، الحسن بن رشيق، العمدة في الكتابة والشعر، 1/81، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، (ط/ الرابعة 1972) دار الجيل بيروت لبنان.

(14) الشنقيطي، أحمد بن الأمين، شرح المعلقات العشر، ص21.

ثم أخرج بها على الناس. ولذلك كان يسمّي كُبَرَ قصائده «الحوليات»)[15].

وقد أشار إلى هذا البهاء زهير في قوله من قصيدة:

هـذا زهـيـرك لا زهـيـر مـزيـنـة   وافـاك لا هـرمـاً عـلـى عـلاّتـه
دعـه وحـولـيـاتـه ثـم اسـتـمـع   لزهير عصرك حسن ليليّاته[16]

وحولياته كانت محط نظر، وموضع خلاف بين النقاد والأدباء وهي تعدُّ من جيد شعره، ولكنها تلتقي مع أشعاره الأخرى في الواقعية وطبيعة التصوير، وهذه الميزة من فضائل البيئة العربية القديمة التي تعتمد على بساطة الحياة، وصفاء النفوس، وخلوها من أسباب التعقيد والغموض.

ثانياً: لبيد بن أبي ربيعة بين الجاهلية والإسلام

هذا الشاعر المخضرم لبيد بن أبي ربيعة العامري يعود بنسبه من جهة والده إلى قيس عيلان بن مضر، ومن جهة أمه إلى عبس وكان والده يدعى ربيعة المقترين لفرط جوده وكرمه، وقد قتل هذا الأب الكريم، وابنه لبيد صغير، فنشأ هذا الولد يتيماً في كنف أمه تامرة بنت زنباع العبسية[17].

وكان لبيد يكنى أبا عقيل، وهو من الشعراء المعدودين في العصر القديم، وجعله ابن سلاّم الجمحي في الطبقة الثالثة وقرنه بالنابغة الجعدي، وأبي ذؤيب الهذلي، والشماخ بن ضرار الذبياني وأشاد بسهولة منطقه، وفروسيته، وإقدامه[18].

وقد عمّر طويلاً، وقضى حياته بين كرّ وفرّ فعرف بفروسيته في الميادين، وحسن بلائه عند لقاء العدو، وكانت له في الشعر براعة، وفضل، (وروي أن

(15) ابن جني، أبو الفتح إسماعيل، الخصائص، 1/ 324، (ط/ الثانية 1952) دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر.

(16) البغدادي، عبد القادر بن محمد، خزانة الأدب، 1/ 335، نشر، عبد السلام هارون (ط/ 1968) دار الكاتب العربي، مصر.

(17) ابن قتيبة، أبو محمد بن عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، ص167.

(18) الجمحي، محمد بن سلام، طبقات الشعراء، ص53.

النابغة استنشده قصيدته، وهو شاب عند باب النعمان بن المنذر، فأنشده قصيدته التي أولها:

ألم تلمم على الدمن الخوالي لسلمى بالمذاب فبالقفال

فقال له النابغة. أنت أشعر بني عامر، زدني فأنشده:

طلل لخولة بالرسيس قديم بمعاقل فالأنعمين وشوم

فقال له أنت أشعر هوازن، فأنشده قوله:

عفت الديار محلها فمقامها بمنى تأبد غولها فرجامها

المعلقة، فقال له النابغة: اذهب فأنت أشعر العرب)[19].

ويعد الشاعر لبيد بن أبي ربيعة أحد فرسان هوازن المعروفين الذين أبلوا بلاءً حسناً في حروب الغساسنة مع المناذرة وله فيها شعر كثير، ولكنه بعد أن دخل الإسلام، وكان من المؤلفة قلوبهم، هجر الشعر فما لاك لسانه بيتاً واحداً، وحسن إيمانه واستقام قلبه، (وعندما استنشده الفاروق عمر بن الخطاب شعره. فقال له: أنشدني. فقال: إن شئت ما عفى عنه، يعني شعره في الجاهلية. فقال: لا. أنشدني ما قلت في الإسلام. فانطلق فكتب سورة البقرة في صحيفة. ثم أتى بها. وقال: أبدلني الله هذه في الإسلام مكان الشعر)[20].

على أنه طرق كل أبواب الشعر في الجاهلية فتنوعت عنده أغراضه، وفاق فيه كثيراً من معاصريه، وكان أحد أصحاب المطولات القديمة، وفي عباراته عذوبة وصدق، وقد روي أن رسول الله ﷺ. قال: أصدق كلمة قالها شاعر هي:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل .... البيت[21]

وهو أحد المعمرين الذين تقدمت بهم السن، وقال عنه الإمام مالك بن

---

(19) الشنقيطي، أحمد بن الأمين، شرح المعلقات العشر، ص23.

(20) المصدر نفسه، ص28، نقلاً عن الأغاني للأصفهاني.

(21) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، 1/112، (ط/ الرابعة) مكتبة الفاتحين، مصر.

أنس: إنه مات وهو ابن مائة وأربعين سنة، وقيل: إنه مات وهو ابن سبع وخمسين ومائة وإنه في أول خلافة معاوية، وقال ابن عفير: مات لبيد سنة إحدى وأربعين من الهجرة يوم دخل معاوية الكوفة، ونزل بالنخيلة[22].

شعره في نظر الأدب والنقد:

في شاعرية لبيد خصائص جذبت اهتمام الأدباء والنقاد إليه، ومنحته منزلته اللائقة به بين معاصريه من الشعراء، فهو مخضرم جمع بين عصر البعثة وما قبله، ولكنه دخل الإسلام مع المؤلفة قلوبهم فاستحسنه، واكتفى به فامتنع عن الشعر، وبذلك صار شاعراً جاهلياً وفقاً لانتمائه الأدبي الذي يجسد عصره بالفطرة في البساطة والوضوح.

(وروى الفرزدق أنه مر بمسجد بني أقيصر بالكوفة، وعليه رجل ينشد قول لبيد:

وجلا السيول عن الطلول كأنها زبر تجد متونها أقلامها

فسجد. فقيل له. ولم يا أبا فراس. فقال: أنتم تعرفون سجدة القرآن وأنا أعرف سجدة الشعراء)[23]، وجميع قصائده تتضمن سمات الشعر القديم في معانيه، وجودة صياغته، وسبكه، والشنقيطي أثنى عليه بقوله: (وبالجملة فمحل لبيد في الشعر مشهور، وقال من قدّمه على غيره: إنه أقل الشعراء لغواً في شعره، وحكمه فيه كثيرة، ولم يصح أنه قال بعد إسلامه إلا قوله:

ما عاتب المرء الكريم كنفسه والمرء يصلحه القرين الصالح

وكان له مع الربيع بن زياد خبر طريف في مجلس النعمان بن المنذر وذلك عندما وفد عليه العامريون ومنهم لبيد العامري، والعبسيون وعلى رأسهم الربيع بن زياد العبسي، وكانت بين عامر وعبس عداوة، ولكن الربيع كان ينادم النعمان ويجلس إليه كثيراً، ولذلك كان يقدمه على من سواه، ويستمع إليه، وهو ما أثار حفيظة العامريين لأنه كان يكيد لهم عنده، فألح عليهم لبيد أن

---

(22) الشنقيطي، أحمد بن الأمين، شرح المعلقات العشر، ص30.

(23) المصدر نفسه، ص24.

يدخلوه على الملك فيقول في الربيع رجزاً يجعل النعمان يقلع عن منادمته، فسمحوا له بعد عناء، فلما قام بين يدي الملك. قال:

يا رُبَّ هيجا هي خير من دعه	إذ لا تزال هامتي مقزعه
نحن بني أم البنين الأربعة	ونحن خير عامر بن صعصعه
المطعمون الجفنة المدعدعة	والضاربون الهام تحت الخيضعه
مهلاً أبيت اللعن لا تأكل معه	إن استه من برص ملمَّعه
وإنه يدخل فيها إصبعه	يدخله حتى يواري أشجعه[24]

كأنما يطلب شيئاً أودعه

وكانت هذه الأرجوزة سبب قطعه، وبعده عن منادمة النعمان بن المنذر. وهو مشهور في جوده وسخائه، وقد نذر في الجاهلية ألا تَهُبَّ الصَّبا إلا أطعم، وكانت له جفنتان يغدو بهما ويروح في كل يوم على نادي قومه فيطعمهم، وله في ذلك شعر حسن وجميل[25].

وقد ترجم له ابن قتيبة ترجمة واسعة في الشعر والشعراء، واستجاد له من شعره الكثير من الأبيات، ومنها قوله:

فاقطع لبانة من تعرض وصله	ولخير واصلِ خُلّة صَرَّامُها[26]

واستحسن قوله:

واكْذِب النفس إذا حدثتها	إن صدق النفس يزري بالأمل[27]

ولكنه عاب عليه قوله في هذه القصيدة:

ومقام ضيق فرجته	بمقامي ولساني وجدل
لو يقوم الفيل أو فياله	زل عن مثل مقامي وزحل[28]

---

(24) المصدر نفسه، ص26.

(25) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، ص168.

(26) زهير بن أبي سلمى، الديوان ص305.

(27) ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، ص171.

(28) المصدر نفسه، ص171.

وقالوا ليس للفيال من الخطابة والبيان، ولا من القوة ما يجعله مثلاً لنفسه، وإنما ذهب إلى أن الفيل أقوى البهائم فظن أن فياله أقوى الناس. قال أبو محمد: وأنا أراه أراد بقوله لو يقوم الفيل أو فياله، فأقام أو مقام الفيل[29].

وفي مواضع عدة من الترجمة ذكر بعض ما سبق إليه لبيد من المعاني فأخذه غيره منه، ومن ذلك قوله:

كعقر الهاجري إذا بناه ... بأشباه حذين على مثال[30]

فأخذه الطرماح، فقال:

حرجاً كمجدل هاجري لزه ... بذوات طبخ أطيمة لا تخمدُ[31]

قدرت على مثل فهن توائم ... شتى يلائم بينهن القرمدُ

(ذوات طبخ يعني الآجر ـ أطيمة يعني أتون)

ومما اختاره له مما سبق إليه قوله. وقد ذكر نوقاً:

لها حجلٌ قد عرقت رؤوسه ... لها فوقه مما تحلب واشلُ[32]

وقد أخذه النابغة الجعدي. فقال:

لها حجل قرع الرؤوس تحلبت ... على هامة بالصيف حتى تمورًا[33]

(يعني بالحجل أولادها الصغار).

ومما عابه به الرواة قوله:

من كل محفوف يظل عصيه ... زوج عليه كلّة وقرامها[34]

والمحفوف: الهودج، والزوج: النمط فكيف يظل النمط وهو أسفل

---

(29) المصدر نفسه، ص171 ـ 172.

(30) المصدر نفسه، ص172.

(31) المصدر نفسه، ص172.

(32) المصدر نفسه، ص172.

(33) المصدر نفسه، ص172.

(34) التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي، شرح القصائد العشر، ص153، ضبطها وحققها: عبد السلام الحوفي، (ط/ الأولى 1985) دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

العصي وهو فوق، وإنما كان ينبغي أن يرويه: من كل محفوف يظل عصيّه زوجاً . . ثم يرجع إلى المحفوف فيقول عليه كلّة وقرامها.

وقال أبو محمد، ولا أرى هذا إلا غلطاً منه[35].

ومما هو جدير بالملاحظة أن لبيداً تأثر في معظم تأملاته، وقيمه التي اشتمل عليها شعره بفضائل نفسية، ومكارم ذاتية آمن بها، فكانت من طباعه الخاصة. وأمّا معاصره زهير فقد حفل شعره بأنبل الصفات، وأجودها في العصر القديم، وزاد عليها عمقاً عقلياً ملك عليه فؤاده، ودفع به إلى اتجاه روحي ميّزه عن عصره، وضمن لآثاره الشعرية حضوراً بارزاً في مجالس الحكماء والعلماء في كل زمان.

المبحث الثاني

«ملامح الحكمة والمثل في تراث الشاعرين»

يمكن اقتفاء أثر التجارب والمشاهدات اليومية عند الشاعرين زهير بن أبي سلمى، ولبيد بن أبي ربيعه، وضبط النظرات الثاقبة التي تدل على نفاذ البصيرة، وصفاء الذهن وطول التجربة التي تنتج الحكمة الصائبة، والمثل المفيد الصادر عن دقة الإحساس بالحياة وظروفها المتقلبة.

أولاً: الحكم والأمثال في شعر زهير بن أبي سلمى:

في الشعر العربي القديم نظرات كثيرة في الحياة والكون، وتأملات إنسانية تدل على رقيّ عقليّة الشاعر، وصفاء ذهنه، وهي نتيجة خبرة، وثمرة تجارب حياتية جاءت في صياغة محكمة، حتى تكون سهلة الفهم، والتناول، وزهير بن أبي سُلمى المزني يعد أول الشعراء الحكماء فهو معبّد السبيل نحو الحكمة والمثل في الشعر العربي، وتجربته الواسعة في الحياة جعلته ينثر في تضاعيف قصائده حكمه وأمثاله التي نتجت عن تأملاته، ومشاهداته، ومنها قوله:

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب   تمته ومن تخطىء يعمّر فيهرم

(35) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، ص172.

وأعلم ما في اليوم والأمس قبله ... ولكنني عن علم ما في غدٍ عم[36]

وبعد هٰذين البيتين يعدد حكمه الإنسانية التي كانت نتيجة لتجاربه ومشاهداته، وهي صدى عمر طويل ملؤه التعب والبذل والشقاء. فيقول:

ومن لا يصانع في أمور كثيرة ... يضرس بأنياب ويوطأ بمنسم

ومن يك ذا فضل فيبخل بفضله ... على قومه يُستغنَ عنه ويذمم

ومن يجعل المعروف من دون عرضه ... يفره ومن لا يتق الشتم يشتم

ومن لا يذد عن حوضه بسلاحه ... يهدَّم، ومن لا يَظلم الناس يُظلم

ومن هاب أسباب المنايا ينلْنَه ... ولو نال أسباب السماء بسُلَّم[37]

قال الشنقيطي واصفاً الشاعر وشعره «كان زهير حكيماً، ويكفي من ذلك ما في معلقته من قيم قال:

ومهما تكن عند امرىء من خليقة ... وإن خالها تخفى على الناس تُعْلَم»[38]

وهذه الحكمة تبدو من جميع الجوانب خلاصة التجربة، ونتاج المشاهدة والخبرة التي صنعت قدرات زهير، وأحاسيسه، وفي الشعر والشعراء هناك لفيف من الحكم والمثل التي اشتملت عليها ترجمته، في أبيات مختارة مما استحسنه ابن قتيبة ومن ذلك قوله:

وهل ينبت الخَطي إلا وشيجه ... وتُغرَس إلا في معادنها النخل[39]

وفي أحيان كثيرة تلمح في أبياته قبسات روحية تبدي مدى انشغاله بالتأمل في الأسرار الكونية، وإعمال العقل في قضايا الوجود، ومن ذلك مثل قوله:

فلا تكتُمُنَّ اللهَ ما في نفوسكم ... ليخفى ومهما يُكتَمِ اللهُ يعلمِ[40]

وفي البيت التالي يؤكد فكرة البعث والحساب. فيقول:

---

(36) التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي، شرح القصائد العشر، ص153.

(37) زهير بن أبي سلمى، الديوان، ص29.

(38) الشنقيطي، أحمد بن الأمين، شرح المعلقات العشر، ص21.

(39) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، ص71.

(40) زهير بن أبي سلمى، الديوان، ص31.

يؤخر فيودع في كتاب فيدخر ليوم حساب أو يعجّل فينقم[41]

وقال ابن قتيبة: «إنه كان يتأله ويتعفف في شعره، ويدل شعره على إيمانه بالبعث»[42].

وهو حكيم الجاهلية الذي خبر الكون، وفهم قضاياه، وأسراره، فأعطى نتاج خبرته وفهمه، وجعل ذلك العطاء في متناول الفطرة السليمة. وقد قال بعض الرواة. لو أن زهيراً نظر في رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري ما زاد على ما قال:

فإن الحق مقطعه ثلاث يمين أو نفار أو جلاء[43]

على أنه واقعي في نظرته إلى الحياة وظروفها، لأنه خبرها، وعرف شرورها، وفهم أوضاع الناس، ولهذا حاول دوماً سوق حكمه وأمثاله في قالب وعظي يصلح للاسترشاد والاعتبار، فوضع نظرته الإنسانية للوجود بين يدي البشر مؤملاً حصول فهمهم، وإيمانهم بها وهذا ما تكشفه أبياته التالية:

وكائن ترى من صامت لك معجب زيادته أو نقصه في التكلُّم

لسان الفتى نصف، ونصف فؤاده فلم تبق إلا صورة اللحم والدم

وإن سفاه الشيخ لا حلم بعده وإن الفتى بعد السفاهة يحلم[44]

على أن شخصية زهير صنعتها تجارب حياته، وصقلها تعبه في مجابهة طوارقها، وحوادثها الأليمة ولهذا جاءت حكمه وأمثاله موجزة، دقيقة لها مداها الفكري والإنساني، ومن أقواله الحكمة الدقيقة وفيها ثلاثة أمثال:

وفي الحكم إذعان، وفي العفو دربة وفي الصدق منجاة من الشر فاصدقِ[45]

---

(41) المصدر نفسه، ص32.

(42) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، ص70.

(43) المصدر نفسه، ص71.

(44) زهير بن أبي سلمى، الديوان ص32.

(45) القيرواني، الحسن بن رشيق، العمدة في الكتابة والشعر، 1/ 283، (ط/ الرابعة 1972) تحقيق محيي الدين عبد الحميد، منشورات دار الجيل، بيروت لبنان.

«فأتى بكل مثل في ربع بيت، ثم جعل الربع الآخر زيادة في شرح معنى ما قبله» والملاحظ في أمثاله أنها أتت سهلة الأسلوب وبعيدة عن الغرابة والتكلف، وقد غلبت عليها الواقعية البدوية التي يشيع فيها اليسر والوضوح في مختلف جوانب العيش كقوله:

إذا لـقـحـت حـرب عـوانٌ مـصـرّة ضروس تهرّ الناس أنيابُها عصلُ(46)

وهو يتناول أوزار الحرب وأحداثها لا يصدر إلا عن واقع بدوي جاف يحكمه البطش، وتحركه القوة، فلا مكان فيه للضعف، ويتطلب التهيؤ للنزال لأن الحروب مستمرة ومفاجئة، فالغزو والنهب والظلم من خصائص النظام القبلي السائد. وهذا ما تؤكده حكمة زهير التالية:

ومـن يـعـص أطـراف الزِّجـاج فـإنه يطيع العوالي ركبت كل لهذم(47)

قال العسكري في الصناعتين «أراد أن يقول: من أبى الصلح رضي بالحرب، فعدل عن لفظه، وأتى بالتمثيل؛ فجعل الزجّ للصلح؛ لأنه مستقبل في الصلح، والسنان للحرب لأن الحرب به يكون؛ وهذا مثل قولهم: «من عصى السوط أطاع السيف»(48).

وكانت حكمة الجاهليين على قدر من النضج والرقي العقلي لأنها استفادت من أحوال الماضين وأخبارهم وأنتفعت بما حدث للأمم البائدة، وهي في عمومها لا تخالف طبيعة الإنسان، فهي إلى التجارب الذاتية أقرب منها إلى التفكير العلمي ومذاهبه الموضوعية.

ومن أمثل حكمه الإنسانية التي نتجت عن طول تجربة ومحاكاة ما كشفه من ضرورة العفة، والستر، واجتناب الفحش من الفعل وذلك عند قوله:

الـسـتـر دون الـفـاحـشـات ولا يـلـقـاك دون الـخـيـر مـن سـترِ(49)

---

(46) زهير بن أبي سلمى، الديوان، ص97.

(47) الزوزني، القاضي، أبو عبد الله الحسين بن أحمد، ص75.

(48) العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، ص256، تحقيق البجاوي وأبو الفضل إبراهيم (ط/ الثانية 1986) المكتبة العصرية، صيدا، لبنان.

(49) الشنقيطي، أحمد بن الأمين، ص22 «شرح المعلقات العشر».

ومما هو جدير بالملاحظة أن معالجة المسائل الإنسانية في الشعر القديم تأتي وفقاً لما هو شائع من عادات وقيم اجتماعية لا تنافي في الغالب حاجات الجاهلي ورغباته الذاتية.

وهذا الحشد من الحكم والأمثال في نتاج زهير بن أبي سلمى يؤكد، إلى حد بعيد، دقة أحساسه بالحياة، وخبرته الواسعة ورقية الذهني «وقد روي أن رسول الله عليه الصلاة والسلام: نظر إلى زهير وله مائة سنة. وقال: اللهم أعذني من شيطانه فما لاك بعد ذلك بيتاً حتى مات»[50].

على أنه اعتمد على حكمته في الحياة باتجاهه نحو عالم الروح، فأخذ يعالج في أشعاره مسائل البعث والحساب محاولاً إشباع رغباته الذهنية التي دفعته إلى أسرار الكون. وقيل إنه رأى في منامه في آخر عمره أن آتياً أتاه فحمله إلى السماء حتى كاد يمسّها بيده ثم تركه فهوى إلى الأرض فلما احتضر قص رؤياه على ولده كعب ثم قال: إني لا أشك أنه كائن من خبر السماء بعدي، فإن كان فتمسكوا به، وسارعوا إليه[51].

ثانياً: حكم لبيد بن ربيعة وأمثاله الشعرية:

تختلف طريقة لبيد العامري في تناول مسائل الحياة والكون، وهذا الاختلاف جعل حكمه وأمثاله من نوع خاص، ولكن زهيراً كان صاحب نظر إنساني يتضمن تجارب ذاتية، وتأملات وجودية لا ترقى إلى مستوى التفكير المنظم، ولهذا جاءت نظراته الإنسانية قبسات للحكمة والمثل بواقعية صريحة لا تقبل التعقيد، وهو جاهلي قديم، ولبيد مخضرم ودخل الإسلام فحسن إسلامه، وترك الشعر. وعلى الرغم من اختلافهما في الطريقة والأسلوب، فإنهما يلتقيان في ظاهرة مبثوثة في معلقتيهما، وهي لفيف من الحكم والأمثال ذات الصدى الفني، والتواصل الإنساني.

وهذه حكمة ظاهرة في مطولة لبيد جعلها في شطر بيت. قال فيه:

---

(50) المصدر نفسه، ص22.

(51) التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي، شرح القصائد العشر، ص166.

(فاقطعْ لُبانَة من تعرّض وصلُه ولخير واصلِ خُلّة صَرَّامُها)[52]

(ويقول اقطع لبانتك ممن لم يسبق «لك» وصله فإن أحسن الناس وصلاً أحسنهم للقطيعة في موضعها).

وقوله من المطولة أيضاً:

حتى إذا ألقت يداً في كافرٍ (وأجن عورات الثغور ظلامها)[53]

وعند وصفه البقرة الوحشية التي عرضت لها ولوليدها ذئاب جائعة قال وفي قوله حكمة:

صادفن منها غرة فأصبنها إن المنايا لا تطيش سهامها[54]

وفي بيت آخر من مطولته تصادف إحدى حكمه حيث يقول:

من معشر سنت لهم آباؤهم (ولكل قوم سنة وإمامها)[55]

ويبدأ نزوعه الروحي في نهاية المطولة واضحاً عند قوله:

فاقنع بما قسم المليك فإنما قسم الخلائق بيننا علاّمُها

وإذا الأمانة قسمت في معشر أوفى بأوفر حظّنا قسامها[56]

هذا فيما يختص بما نثره في مطولته من حكم، وأما شعره في الإسلام فلا يزيد عن بيت واحد شاع في المجالس والحلقات وهو من أمتن الحكم وأجملها، وهو قوله:

ما عاتب المرءَ الكريمَ كنفسه والمرءُ يصلحُه الجليسُ الصالح[57]

وبعضهم يقول بأنه البيت:

الحمد لله إذ لم يأتني أجلي حتى اكتسيت من الإسلام سربالا[58]

---

(52) لبيد بن ربيعة العامري، الديوان، ص316.

(53) المصدر نفسه، ص305.

(54) المصدر نفسه، ص318.

(55) المصدر نفسه، ص319.

(56) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، ص168.

(57) المصدر نفسه ص168.

(58) لبيد بن ربيعة العامري، الديوان، ص168 ـ 170.

ومن جياد قصائده في الحكمة، قصيدته في رثاء أخيه أربد، وليس من الغريب أن يرتبط الرثاء بالحكمة، فالرثاء يدعو إلى التفكير في الحياة والموت والزمان، وتذكر الماضين الذاهبين فالشاعر في هذا يسجل تجاربه وخبرته. وهو يدفع بها على النمط التالي في قوله:

بلينا وما تبلى النجوم الطوالع ... وتبقى الجبال بعدنا والمصانع

وقد كنت في أكناف جارِ مضنة ... ففارقني جار بأَرْبَدَ نافع

فلا جزع إن فرق الدهر بيننا ... وكل فتى يوماً به الدهر فاجع

فلا أنا يأتيني طريف بفرحة ... ولا أنا مما أحدثَ الدهرُ جازعُ(59)

وهو يرى الناس ذاهبين، والفناء مصيرهم، ولاحظَّ لأحد منهم في الخلود غير أنّ زمانهم يستمر نشطاً، والكون بنجومه وجباله وترابه، وشمسه، وقمره باقٍ، وأما المال والأهل فودائع لا بد أن ترجع إلى أصحابها فيقول:

وما الناس إلا كالديار وأهلها ... بها يوم حلُّوها وراحوا بلاقعُ

وما المرء إلا كالشهاب وضوئه ... يحور رماداً بعد إذ هو ساطع

وما البر إلا مضمرات من التقى ... وما المال إلا معمرات ودائع

وما المال والأهلون إلا ودائع ... ولا بد يوماً أن ترد الودائع(60)

وفي قصيدة أخرى طرح لبيد جملة من القيم والحكم والمثل الروحية والإنسانية التي تنبيء عن عقل راقٍ، وذهن صافٍ، يبلغ الصواب بيسر، فقال:

أرى الناس لا يدرون ما قَدْ أمَرَّهُم ... بلى: كل ذي لب إلى الله واصلُ

ألا كل شيء ما خلا الله باطل ... وكل نعيم لا محالَةَ زائل

إذا المرء أسرى ليلة ظن أنه ... قضى عملاً والمرء ما عاش آمل

حبائله مبثوثة بسبيله ... ويفنى إذا ما أخطأته الحبائل

---

(59) المصدر نفسه، ص170.

(60) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء ص.

فقولا له إن كان يقسم أمره ألمّا يعظك الدهر أمّك هابلُ(61)

وهو حين يحلل المواقف الروحية معدداً السبل التي يرتادها الإنسان لا يحرص إلا على الاعتبار، والاسترشاد وفق أسلوب وعظي مقنع، وفيه يقول:

فإن أنت لم تصدقك نفسك فانتسب لعلك تهديك القرون الأوائل
فإن لم تجد من دون عدنان والداً ودون معدّ فلتزعك العواذل
وكل امرىء يوماً سيعلم سعيه إذا كشفت عند الإله المحاصل(62)

وتلك المواعظ التي جاءت في أسلوب لطيف تبدي من كل وجوهها مدى انتفاع لبيد العامري بتجاربه الخاصة، وخبرته الإنسانية، والظاهر أن لبيدا نثر حكمه ومثله ومواعظه في تضاعيف قصائده حتى تتفق وموضوعاته التي يطرقها، وهو يصوغها بأسلوب حزين في أبياته السالفة.

وفي أحيان أخرى يدفعها لتوكيد معنى شعري محدد يذكره ثم يأتي بالحكمة أو المثل لإثباته. ومن ذلك قوله:

واكذب النفس إذا حدّثتها إن صدق النفس يزري بالأمل(63)

ولعل نظرته إلى حياة الإنسان الزائلة جعلته بين صنفين من الناس أحدهم سعيد والآخر شقي، وميزانه في ذلك خبرة كبيرة وتجربة طويلة وتلك النظرة ضمّنها قوله:

وما الناس إلا عاملان فعامل يُتبِّر ما يبني وآخرُ راقع
فمنهم سعيد آخذ بنصيبه ومنهم شقي بالمعيشة قانع(64)

ومما يلاحظ في حكم لبيد الشعرية اعتماده على البيئة في سوق الشواهد والبراهين الدالة على صدق ما يذهب إليه من آراء وأفكار، ومن ذلك قوله:

(61) لبيد بن أبي ربيعة العامري، الديوان، ص170.
(62) المصدر نفسه، ص170.
(63) لبيد بن أبي ربيعة العامري، الديوان، ص170.
(64) المصدر نفسه، ص170.

لعمرك ما تدري الضوارب بالحصى ولا زاجرات الطير ما الله صانع[65]

وهو شاعر روحي العبارة وبخاصة عند الرثاء، ولكنه يحاول استخدام نهج الإقناع أثناء طرح معانيه، وآرائه.

ومن الشواهد المثبتة لاتجاهه في الحياة، ونظرته الإنسانية لها تلك الأبيات التي ألقاها على ابنتيه لمّا حضرته الوفاة. وهي:

تمنى ابنتاي أن يعيش أبوهما وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر

إذا حان يوم أن يموت أبوكما فلا تخمشا وجها ولا تحلقا شعر

وقولا هو المرء الذي ليس جاره مضاعاً ولا خان الصديق ولا غدر

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر[66]

وبذلك بدت سمات ذاتية للبيد في أبياته، فكشفت المبادىء الإنسانية التي يؤمن بها، والقيم الاجتماعية التي يعتمد عليها في وجوده داخل البيئة البدوية، وعلى رأسها حسن الجوار، وحق الصداقة والوفاء بالعهد، ونبذ الخيانة والغدر.

الخاتمة

من خلال البحث في تراث الشاعرين العربيين القديمين زهير بن أبي سلمى المزني، ولبيد بن أبي ربيعة العامري ظهر بوضوح النمط الإنساني للبيئة البدوية القديمة التي ينتميان إليها. وبدا ذلك الاتجاه العقلي الناضج الذي نتج عن خبرة حياتية كبيرة، وتجارب طويلة اشتملت على صور الشقاء والصفاء والموت والتعب، واحتوت مظاهر الفناء في حروب ووقائع دموية، وطوارق دهرية لا يمكن الإحاطة بها. وبعد استجلاء تراث الشاعرين ودراسة ملامح الحكمة والمثل لديهما أمكن استنتاج الآتي:

أولاً: حكم القدامى كانت نتيجة لما يعتمل في صدورهم من معاناة،

(65) الشنقيطي، أحمد بن الأمين، شرح المعلقات العشر، ص30.

(66) الجبوري، الدكتور، الشعر الجاهلي، خصائصه وفنونه، ص403 (ط/ الرابعة 1983) منشورات مؤسسة الرسالة، سوريا.

وثمرة لتجاربهم، وخبرتهم بالحياة وظروفها، وليس أدلّ على ذلك من معلقة زهير بن أبي سلمى التي ضمّنها حكماً كثيرة بعد استعراضه للصلح الذي وقع بين عبس وذبيان في حرب داحس والغبراء.

ثانياً: سيطرة الاتجاه الروحي، وتوجيهه للعبارة نحو مسائل العالم العلوي، وهو ما نلمسه عند زهير بن أبي سلمى أحياناً، وفي أغلب الأحيان عند لبيد العامري وهو ما يؤكد نضج العقل، وسموه الفكري على الرغم من البداوة والجفاف.

«والحكمة الجاهلية دليل على رقيّ عقلية الشعراء وتفكيرهم وتأملهم في قضايا الناس والحياة، وهي ثمرة تجارب طويلة، وفطنة، ونظر ثاقب وبصيرة نافذة»[67] وفي آثار الشاعرين شواهد على نفاذ الفكر والبصيرة، وارتفاعهما إلى مستوى النظر في قضايا الكون، وأسرار العالم المجهول.

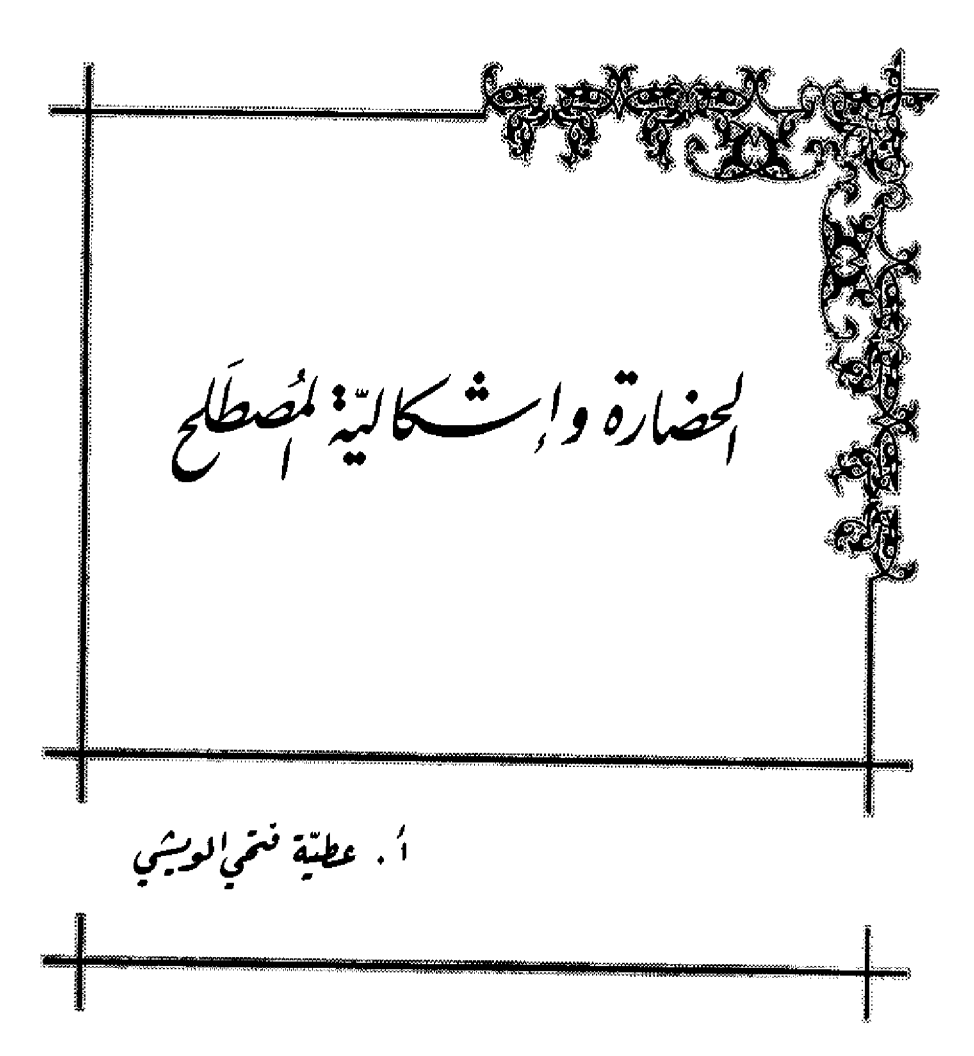
ثالثاً: شيوع الواقعية وصراحتها في حكم وأمثال الشاعرين القديمين ووضوح الطابع البدوي في نمط العبارة، وصداها الفكري «والحكمة الجاهلية في صدى التأملات والمشاهدات للشعراء الجاهليين تصاغ في بيت من الشعر الجيد أو عبارة من النثر أنيقة موجزة بعيدة الدلالة»[68].

رابعاً: تجسّد الحكم والأمثال الجاهلية انعكاساً صادقاً للحياة القديمة وظروفها، وتقلباتها، ومرارة العيش الصحراوي في ظل جفاف عسير، وهي لا تخالف الفطرة السليمة، وتمليها التجربة والمشاهد اليومية في أسلوب وعظي غايته الانتشار والذيوع.

---

(67) حسين الحاج حسن، أدب العرب في الجاهلية، ص149، (ط/ الأولى 1984)، منشورات المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، لبنان.

(68) المصدر نفسه ص150.



الحضارة وإشكالية المصطلح

أ. عطية فتحي الويشي

في معترك الفكر الإنساني المعاصر: ليس ثمة خلافات مثارة حول توصيف دقيق لمصطلح ما... بقدر ما يثار حول مصطلح الحضارة... فما يضمره من مضامين غامضة ودلالات فضفاضة.. جعل من تعريفه قضية مجال نظر وبحث بين يدي عصر تلوح في آفاقه قضايا ذات أبعاد إنسانية خطيرة.. قد يلعب فيها مصطلح الحضارة دوراً هائلاً، على غير عادة القرون المتأخرة من مسيرتنا الإنسانية.

والحضارة ـ بفتح الحاء وكسرها ـ في دلالتها اللغوية، تعني: «الإقامة في الحضر وهي خلاف البادية»[1].

(1) الفيروزآبادي ـ القاموس المحيط ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ 1407هـ ـ ط2 ـ ص481.

ولأهل الاختصاص في اصطلاح الحضارة: تعاريف متعددة، وتصاريف متشعبة. . . ففي مقدمته ينتهي ابن خلدون إلى تعريف الحضارة بأنها: «تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه»[2]. وعلى الرغم من إعجابنا بعلامتنا ابن خلدون، بيد أن تعريف الحضارة ضمن هذا النسق الاصطلاحي: يعد بمنزلة معيار نسبي لتقويم حركة الحياة في مجال زماني ومكاني محدود، قد لا يعبر عن فلسفة كل الظواهر الماثلة في حركة العمران البشري على امتداد عصورها وتباين أمصارها. . . !.

أما «ول ديورانت» Durant فيعتمد المعيار الثقافي في تفسيره مصطلح الحضارة حيث يعدّها: «نظاماً اجتماعياً يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي»[3] بيد أنه يربط في الوقت ذاته بين الحضارة والمدنية باعتبار التناسخ اللفظي للمصطلحين كليهما Civility - Civilization ويرى لفظ التمدن مرادفاً عنده للتحضر معنياً بـ: «الأقوام التي بوسعها أن تكتب»[4]. وهذا التعريف على ما فيه من خلط مفاهيمي. . . لا يعكس من الدلالة الاصطلاحية إلا قدراً يسيراً، الأمر الذي يحدونا شطر فلاسفة الحضارة لاستيلاد الرؤى حول ما عسى أن يسبر غور قناعتنا إزاء تلك الإشكالية.

فأحد علماء الحضارة، وهو «ألبرت أشفيتسر» كاد يمس أوتار الحقيقة عندما نظر إلى مصطلح الحضارة نظرة تأملية وموضوعية دقيقة، مؤكداً يقينه: «من أن العناصر الجمالية والاتساع الرائع في معارفنا المادية وقوانا، كل هذا لا يكوّن جوهر الحضارة. وإنما يتوقف هذا الجوهر على الاستعدادات العقلية عند الأفراد والأمم القاطنة في العالم. وما عدا هذا، فليس إلا ظروفاً مصاحبة للحضارة ولا شأن لها بجوهرها. . . إن الحضارة هي التقدم الروحي للأفراد والجماهير على السواء»[5].

---

(2) عبد الرحمن بن خلدون ـ المقدمة ـ دار القلم ـ بيروت ـ 1980 ـ ص172.

(3) ول ديورانت ـ قصة الحضارة ـ ت ـ زكي نجيب محمود ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ مصر ـ 1973 ـ ط4 ـ ص3.

(4) ول ديورانت ـ قصة الحضارة ـ مرجع سابق ـ ص10.

(5) ألبرت إشفيتسر ـ فلسفة الحضارة ـ ت: عبد الرحمن بدوي ـ دار الأندلس ـ بيروت ـ 1983 ـ ط3 ص34.

وفي سبيل تحريرنا لذلك المصطلح وضبط إيحاءاته، وتسويغ مفاهيمه وتصريف دلالاته: ينبغي أن نشير ابتداء إلى ضرورة التمييز بين مفاهيم ثلاثة: بين الحضارة بوصفها نظاماً فطرياً من المبادىء والأفكار، والتصورات والقيم والمناهج والمعايير... وبين التمدن بوصفه عملية معبرة عن مدى تفاعل الإنسان في هذا النظام... وبين حاصل تلك العملية من تقنيات وعلوم وفنون إبداعية واجتماع وغيره مما يعرف بالمدنية. فالمدنية في تجلياتها الإيجابية تعد تجسيداً لمعنى الحضارة.

ولعل ما يؤكد دوراننا في حلقة مفرغة حين ننهض إلى تفسير مصطلح الحضارة: هو أننا نخلط بين تلك المفاهيم جميعاً، ولا سيما أن الحضارة تعني في معاجمنا الحديثة: «مظاهر الرقي العلمي والفني والأدبي والاجتماعي في الحضر»[6]. والحق أننا نخطىء كثيراً عندما نوقف مصطلحاً كهذا رهن دلالات عرضية من الإسهام البشري في مجال التقنيات أو العمران وحسب. وقد يتجاوز ذلك الخطأ حدود الأخلاقيات العامة للبحث العلمي حينما نخلط بين ما هو سماوي مطلق، وبين ما هو وضعي نسبي، بشأن تسويغ المفاهيم والمصطلحات الحضارية وتفسير ظواهرها المختلفة... فواقع الأمر: أن مصطلح الحضارة ـ فضلاً عن بعده الأخلاقي ـ له تميز روحي ووجداني فريد... والدين وحده ـ بغير تعسف ـ هو المرآة الصادقة لكل ذلك.

إن الحضارة في فكر علاّمتنا مالك بن نبي: عناصرها ثلاثة «الإنسان والتراب والزمان». هذه المكونات لا معنى لوجودها بغير فكرة أو وحي ينتقل بها من حالة الغموض والجمود والانفرادية والتعقيد إلى حالة الوعي والحركة والتفاعل الإيجابي الرشيد... ومن ثم فالحضارة لا تأخذ إطارها التوصيفي الدقيق السليم إلا إذا انبثقت من نواة عقدية دينية ربانية تستمد روحها وتستلهم توجهاتها من وحي الله عز وجل الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: 42]. ذلك بأن مجرد العقل ـ أو الثقافة ـ بمقتضى التجربة التاريخية قد عجز عن تدبير منهج حضاري تستقيم على أساسه حياة

---

(6) خليل الجر ـ معجم لاروس ـ مكتبة لاروس ـ باريس ـ 1973 ـ ص451.

الإنسانية بعامة، فعلى الرغم مثلاً مما حازته العرب من براعة في فنون الكلام والآداب الرفيعة وغيرها من الأنشطة... بيد أن ما اصطلح الأولون من المسلمين عليه ـ وصفاً لعهد ما قبل الإسلام ـ بالجاهلية. ولعل هذا ما عناه ابن خلدون حينما قرر: «أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية»[7].

ولعل منهج الوحي الرباني بوصفه رافد المعرفة الثري النقي، الذي يتحد مع الفطرة الإنسانية اصطلاحاً على إعمار الكون في سياق متوازن وخلاق: هو جوهر الحضارة وسر حياتها... فالحضارة كما يقول علامتنا مالك بن نبي: «لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينية والحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شرعة ومنهاجاً»[8].

إن سلامة النظرة الإنسانية إلى الكون والحياة تنطلق أساساً من سلامة الاعتقاد بوحدانية الله عز وجل، ولا ريب أن التوحيد الخالص هو الفكرة الفريدة التي تعنى بانتظام شؤون الإنسان وتنسيق علاقته بكل من الله والكون والحياة... فمتى انعتق الفكر الإنساني من أغلال المادة، وتحرر من هيمنة الشهوات، وانساب في فلك التوحيد: فقد تحقق له الاستقرار والاستواء، وتوافرت لديه مصادر الإلهام الصادق بطبيعة الكون وسنن الحياة ومنهج الحركة والانتشار في الأرض، فالتوحيد هو: الحضارة، ومفتاح التحضر، ومنهج المدنية والتمدن... ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ وَٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمۡ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [الحج: 77]. فعبادة الله على تنوع أنماطها، واتساع مفاهيمها وتعدد دلالاتها... هي الوسيلة الوحيدة إلى عمارة الأرض بقيم الخير والعدل، والرحمة والرفاهية والاستقامة.. وهي الضمانة الأكيدة للعزة والكرامة والسعادة... أما الوحي: فهو إلهام بمعيار التمييز الإنساني بين الحق والباطل وبين ما ينفع وما يضر، وبين أسباب سعادة الإنسان وأسباب شقائه.. ولقد شهد التاريخ بأن الإنسان لم يجد إجابات شافية على استفهاماته المتكررة بشأن هذا الكون المأهول بالأسرار والآيات والخيرات... ولم يتحقق له الاستقرار النفسي

---

(7) ابن خلدون ـ المقدمة ـ مرجع سابق ـ ص151.

(8) مالك بن نبي ـ شروط النهضة ـ ت: عبد الصبور شاهين ـ دار الفكر ـ بيروت ـ 1979 ـ ص5.

والنقاء الروحي والصفاء الذهني والتوازن العقلي، إلا برسالات السماء... التي أفسحت بدورها أمامه المزيد من إلهامات التحضر وسوانح المدنية... ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: 25]. ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 164]. وهذه هي الحضارة: أنماط وطرائق من التفكير المعرفي الإنساني الخلّاق، التي تتأسس على قاعدة التوحيد ـ توحيد ربوبية وألوهية، وتوحيد أسماء وصفات ـ فتنطلق حركتها الإبداعية وفق معايير أخلاقية وروحانية مطلقة... لا حدود لمنجزاتها المدنية، ولا قيود على تجددها وتطورها ونمائها على امتداد الحياة وفي كل أرجاء الوجود.!

إن الانتقال الحقيقي من البداوة إلى الحضارة: يعكس مدى تطور أفكار الإنسان، واتساع معارفه ومدركاته... ومن ثم تفاعله مع العالم من حوله بإيجابية؛ على أن ذلك الإنسان، وإن سكن الحضر وعافس المدنية: قد يظل همجياً بجمود أفكاره، وسلبية تحضره، وبانحرافه عن سواء الفطرة... وهو ما يعني فقدانه جوهر الحضارة ومنهج التحضر. ولعل تعريف «الإقامة في الحضر» الذي أفصحت عنه معاجمنا مرادفاً للحضارة: «لا يشكل عنصراً ذاتياً جوهرياً في مفهوم الحياة الحضارية القائمة أساساً على منهج فريد وروح أصيل ونمط في الحياة ليس له مثيل يتوارثه أبناء حضارة جيلاً بعد جيل»[9].

ذلك المعنى الصادق للحضارة إذا ما تقصيناه في أطوار الحركة الإنسانية على تقلباتها في الدهر... لا نلمس له وجوداً حقيقاً إلا في الإسلام. فلقد كانت الكيانات الحضارية من قبله ومن بعده: كيانات منغلقة تحكمها تجاه الأغيار فلسفة التناقض الجدلي الذي يعتمد في العلائق بين البشر منطق الحقد والتربص، والتحرش والبغي والعدوان... كيانات ذات مدنية هائلة ـ كعاد قوم

(9) صبحي الصالح ـ الإسلام ومستقبل الحضارة ـ دار الشورى ـ بيروت 199 ـ ط2 ـ ص19.

هود ـ بيد أنها بغير روح ولا ضمير ولا حضارة... كيانات شحيحة، جاحدة فضل ربها... ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ ٱلْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ * وَمَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ ۖ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ ءَايَةً تَعْبَثُونَ * وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ * وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ * فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ * وَٱتَّقُوا۟ ٱلَّذِىٓ أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ * أَمَدَّكُم بِأَنْعَٰمٍ وَبَنِينَ * وَجَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ * إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الشعراء: 123 ـ 135].

ومن ثم فقضية الحضارات الإنسانية معلق الفصل فيها على منهج يقيم علاقة إنسانية متوازنة بكل من الكون والحياة، علاقة تؤصل لقيم الخير، فيتحقق الاستقرار الحضاري في دنيا الوجود... وهو ما يعكس بقوة التعريف اللغوي للحضارة: «فلسنا نجد في تقرير سنن الكون وعلاقتها بفطرة الإنسان: فطرته الفكرية والنفسية والعملية في عمق ووفاء من الإسلام»[10].

ولعل الخلل الكامن في بنية الحضارة الغربية على اختلاف أنواعه ودرجاته... مرده إلى الاضطراب والقصور في الرؤية المسيحية إلى الله والرسل، ومن ثم إلى الكون والحياة الإنسانية، تلك الرؤية التي شوهها التثليث، ومسخها الرومان، وطمستها الحداثة والعَلْمانية... فجاء النموذج الحضاري زائف الشكل، متهافت المضمون، جافا: لا معنى له ولا روح فيه.

وإذا ما عرجنا على المدنية المعاصرة لنبحث أسباب تجردها من معناها الأخلاقي وانحرافها عن مسار القيم الإنسانية الأصيلة... وجدناها محصورة في انفصالها عن جوهر الحضارة واستغراقها في مستنقع المادية الآسن، أو أنها بمفهوم آخر: فعاليات وممارسات تبلورت بغير عوامل روحية أو معايير ربانية... وإذا جاز لنا التحدث عن حركة تغيير عالمية ترد للحضارة اعتبارها، فلسنا نعنى بتغيير تلك المدنية وإزالة أشكالها، كلا، وإنما نقصد تصحيح فلسفة ومعايير التمدن ذاتها... مما يضيف إلى تلك المدنية بعدها الحضاري ومعانيها الإنسانية. فإن مجرد المدنية لا يعكس بحال أي معنى للحضارة ما لم تنبثق

(10) البهي الخولي ـ الإسلام ومنهج المعرفة ـ مجلة الوعي الإسلامي ـ الكويت ـ عدد 65/ 37.

الأولى عن عقلية جمعية مؤطرة بالفطرة النقية... وهي ما نسميه بالضمير الإنساني، الذي هو وقود الحركة الإنسانية وملهم مسيرتها وباعث نهضتها!

وهنا ينبغي أن نشير إلى مصطلح آخر يتعلق بهذه الجزئية، فضلاً عن كونه ذا قرابة دلالية من مفهوم الحضارة كذلك: وهو الثقافة Culture. والثقافة لغة: «الحذق والمهارة: والفطنة وسرعة الإدراك، والإحاطة البارعة في فروع شتى من المعرفة والقدرة على تطبيقها»[11] ومن ثم فالمثقف هو ذلك الإنسان المتحول من شخص تحكمه الغرائز والأهواء إلى شخص محكومة حركاته بفكر ناضج سليم... «فالثقافة ترمي إلى الكشف عن آفاق الإنسانية المتسامية»[12]. بيد أن مصطلح الثقافة مجرداً: يكتسب في واقعنا المعاصر، كما اكتسب قديماً، خصائص وسمات ودعاوي وشعارات قد لا تتصل بالعقيدة الدينية إلا بصورة نسبية؛ فيكون انتماؤه إلى الجغرافيا أقرب منه إلى التاريخ حين يتسربل بالعادات والتقاليد المحلية؛ أو يكون ولاؤه للعرق غالباً على ولائه لآصرة العقيدة حين تنفصم عرى التاريخ ويهترىء نسيجه... والثقافة وفق هذا النسق الغريب لا تعنى بعميق الأفكار وأصيل المبادىء التي يتفتق عنها الموروث الديني بقدر ما تعنى بالأعراف والأنماط السلوكية السائدة بوصفها منتجاً بيئياً ذا علاقة نسبية بقيم السماء...؛! هذا الاتجاه يكتسب كل يوم زخماً وحيوية سعياً إلى الهيمنة والسواد ـ إن لم يكن قد هيمن بالفعل ـ على بيئة المؤسسة الفكرية والثقافية في غير بلد من بلدان الأمة الإسلامية، متوسلاً إلى ذلك بفلسفة الإحلال الأيديولوجي؛! فَرَوَّجَ، على حساب الفكر الإسلامي، للفرعونية في مصر، والآشورية في الشام، والبابلية في العراق، والفارسية في إيران والطورانية في تركيا... إلخ.!

والثقافة تجسد بشكل عام المحور القومي في فلسفة الحضارة، فهي فكرة نسبية عن أسلوب الحياة، على عكس الحضارة كمنهج شامل يضم في نسيجه

---

(11) خليل الجر ـ معجم لاروس ـ مرجع سابق ص365.

(12) أحمد شلبي ـ موسوعة الحضارة الإسلامية: المناهج ـ مكتبة النهضة المصرية ـ 1987 ـ ط5 ص19.

مختلف الثقافات المتجانسة، وتنتظم به علاقة الإنسان بكل من الله والكون والحياة انتظاماً ينم عن عقيدة دينية وليس عن عادات وتقاليد، وأعراف اجتماعية أو مذهبية. . . ومن ثم فكل حضارة ثقافة وليس كل ثقافة حضارة!.

إذ ليس بمعقول كون كل من الثقافة الكاثوليكية أو الأرثوذكسية أو البروتستانتية: حضارات قائمة كل بذاتها من دون غيرها. ولكن هي بالتحديد عناصر في حضارة غربية مسيحية واحدة. كذلك لا يمكن بحال كون الشيعة أهل حضارة من دون أهل السنة على الرغم من التنوع الثقافي الذي تتميز به داخل النسيج الحضاري الإسلامي الواحد.

وكما هو باد للعيان: أن إمكانية ردم الفجوة الثقافية بين كل من الصرب والكروات في البلقان، وبين الكاثوليك والبروتستانت في بريطانيا وإيرلندا الشمالية، وبين الباسك والإسبان. . وكذا الأمر بين السنة والشيعة في كل من إيران ولبنان وباكستان أو بين القومية والإسلامية في عالمنا الإسلامي. . . هذه الإمكانية معتبرة ومقبولة. . . بيد أنه ليس بوارد الآن ـ وقد لا يكون في المستقبل القريب ـ إمكانية ردم الفجوة الحضارية بين الغرب والإسلام. . . وهو أمر جدير بالبحث عن صيغ حل ومخارج ملائمة ومعقولة. . . لكن الذي ينبغي تقريره في هذا السياق أن الثقافة بغير دين: جسد بلا روح وعبث وفوضى، لا سبيل لها غير الانتحار والضياع.! كما أن الدين والحضارة كليهما: ظاهرتان متآلفتان من حيث كونهما ذواتي معامل واحد ومنطلق واحد: هو الفطرة. فليس بوسع فقيه الحضارة تفسير أطوار الحركة الإنسانية عبر التاريخ بمعزل عن زخمها العقدي بأي حال،! فهو روحها وقوام أمرها، ورهن عافيتها ورمز خلودها في العالمين. . . ؛! ونعود فنؤكد أن ما سجله التاريخ من مجد وشرف وكرامة ورفاهية إنسانية. . . إنما كان في عصور أتيح للإسلام فيها التعبير عن وجوده مشفوعاً بالضمير الإنساني، فكشف عن حضارة لا يزال عطاؤها مصدر إلهام روحي ومادي متجدد لأي من أجيال الإنسانية الحاضرة والمستقبلة. ولئن استلهمت المدنية المعاصرة من الإسلام ـ كما اقتبست المعارف المادية من قبل ـ قيمه الروحية والأخلاقية. . . فلربما حققت ذلك المعنى الفقيد للحضارة.!

ولأجل ترشيد المسار الإنساني الذي درج على البطر والخيلاء... جعل الله تعالى عملية التحضير في ظلال الهدي النبوي: عملاً من أَجَلِّ القربات وأكرم الشعائر التي يتوسل بها الإنسان إلى رضوان ربه، ! بل كفل لأهل حضارة الخير: حياة طيبة أبدية... ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 97]. ومن ثم كان التحضر في عقيدة التوحيد: عبادة لله تعالى وتكليفاً ربانياً يقتضي الخير والمعروف، ويحض عليه، ويشجب المنكر ويزدريه وينهى عنه... ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾. [آل عمران: 104] فإذا جاز لغيرنا الاستغراق في القيم المادية الآسنة فلن ينضح وعاؤهم بغير ما فيه. بيد أن هذا الاتجاه ـ على صعيد آخر ـ لا يناسبنا نحن المؤمنين لاعتبارات عديدة، أدقها: أننا نتعبد الله بالتحضر ونتوسل إليه بالحضارة، وذلك إلى درجة يمكن عندها: عد الجاهل الأحمق غير المتحضر: إنساناً مطعوناً في نسبته إلى الإسلام. !!

وما نخلص إليه: أن ثمة هموماً تختلج بمصطلح الحضارة، وتتعدى إطارها النظري والنفسي... لتقتحم على الإنسانية واقعها في أوضاع من التحديات الصارخة... التي تفسد عليها أمرها، وتخط خطوطاً حمراء بين أمم وشعوب ما خلقها الله إلا للتعارف والتعاون فيما بينها... ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: 13]. تلك الهموم إنما ترد بالأساس إلى تباين فلسفة الحياة في ضوء الموروث الديني لدى المجموعات الحضارية المختلفة أيا كان هذا الدين سماوياً أو طوطمياً... وبحسب ذلك التباين ينشأ التناقض والتنافر بين المجتمعات الإنسانية ومن ثم التحرش والاصطدام.

ولعل ما نعانيه ـ في مجتمعاتنا المسلمة ـ إزاء تلك الإشكالية هو أن الخيارات المطروحة أمامنا التي لا يكاد يوجد لمرارها علاج ناجع، تتلخص فيما يلي:

ـ إما القبول بصبغ الواقع العالمي الجديد المفرط في شموليته وغطرسته، الذي

يرى بعين العنصرية الحضارية: «أن للتطور الإنساني طريقاً واحداً يجب الأخذ به، وأن الحضارة المعاصرة حضارة كونية يتعين تعميم وفرض معاييرها ومبادئها على الجميع»!! فهي صيغ تجُبّ مآثرنا الحضارية، وتجحد دورنا في صنع التاريخ الإنساني، وتزدري ذاتنا... فتضعنا تحت طائلة الوصاية أتباعاً أرقاء.!!

- وأما الاصطراع بالهوية الحضارية. التي ننجر بمقتضاها على غير تهيؤ منا - بفعل الضعف والضمور الآني في ذاتنا الحضارية - إلى اصطدام غير متكافىء من غير وجه، فيلتصق بخف الجمل ما ادخره النمل في سنة.!! ولا حول ولا قوة إلا بالله!!

ومهما تباينت الرؤى وتعددت الطروحات حول مفهوم الحضارة، فإن خصوم حضارتنا لا يعنون إلا: الحضارة: الدين، وليس الحضارة: اللغة أو العرق أو الأيديولوجية... فإذا تسنى تحزيب المعطى الثقافي وفق العوامل البيئية، مثلاً، فليس بملكنا تجزيء المعطى الديني الذي ينبثق من المشكاة الإلهية ومحجتها السنية السوية... ولعل هذا ما بدا للنبهاء من وهلة قراءتهم في أدبيات الفكر الحضاري المعاصر، التي ترى أنه: «في الخلافات الطبيعية والأيديولوجية يصبح السؤال أي جانب تختار؟ لأنه من حق الناس أن ينحازوا إلى أي طرف أو جانب، ولكن في الخلافات الحضارية يصبح السؤال: ماذا تكون؟ وهذا لا يمكن تغييره، وكما تعلمنا من البوسنة والقوقاز والسودان فإن الإجابة الخطأ قد تتسبب في رصاصة في الرأس. إن الاختلاف الديني أقوى من الاختلاف العرقي، فيمكن أن يكون شخص نصف فرنسي ونصف عربي وله جنسية مزدوجة، ولكن من الصعب أن يكون نصف كاثوليكي ونصف مسلم»[13].

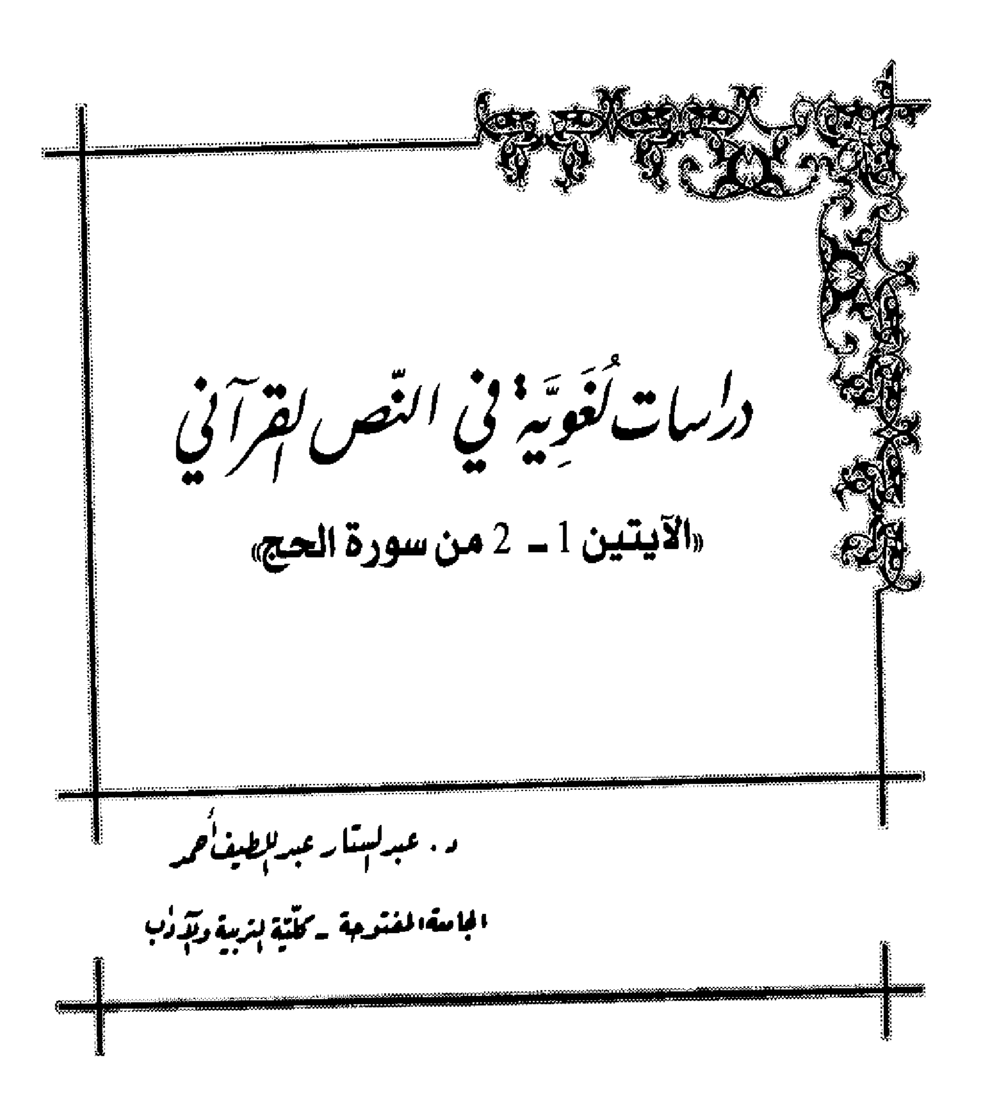
ربما لم يرق للبعض مثل هذه الأفكار، بيد أنها واقع يوشك أن يفرض نفسه، ويسود أدمغة البشر بدعم من التاريخ الذي لا سبيل إلى تجاهله في ظروف

---

(13) صومئيل - هانتنجتون - صراع الحضارة. مقال مترجم - مجلة السياسة الدولية - ع116 - إبريل 94 - ص321.

تمس حاجتنا إليه أوتار المستقبل، سواء في تحضيراته الآنية أو في قسماته المرتجاه... ومن ثم فلا مبرر لفلسفة الهروبية التي يتعلل بها بعض المفكرين في بلادنا... بدعوى تداخل المفاهيم، وتناسخ المصطلحات الحضارية أو غموضها.!

وما يمكن قوله على صعيد آخر: إن هذه المصطلحات حين تفيء إلى مواضعها الصحيحة في سياق منظومة المفاهيم الإنسانية: ربما تسنى المزيد من قيم الرسالات السماوية التي يمكن الاصطلاح عليها، وهذا يعني إمكانية توافر فرص جادة ومناسبة للحوار بين الحضارات على اختلافها.



دراسات لُغَوِيَّة في النّص القرآني

«الآيتين 1 ـ 2 من سورة الحج»

د. عبد الستار عبد اللطيف أحمد

الجامعة المفتوحة ـ كلّيّة التربية والآداب

إن الدراسات التي قامت حول القرآن الكريم متنوعة وكثيرة، وقد كان للغويين النصيب الأوفى منها، وقضايا البحث اللغوي متعددة، ودراسة تلك القضايا من خلال النصوص الراقية ـ وأرقاها القرآن ـ من أنجع الوسائل لفهمها، والوقوف على ما قدمه الباحثون فيها. وفيما يلي كشف عن بعض ما أثاره اللغويون في الآيتين التاليتين: قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: 1].

صُدّرت الآية الكريمة بطلب هو النداء بالحرف «يا»، والمقصود بالنداء «الناس»، ورأي «الزمخشري» أن «يا» حرف وضع في أصله لنداء البعيد... ثم استعمل في مناداة من سها وغفل، وإن قرب، تنزيلاً له منزلة من بعد، فإذا نودي

به القريب الفاطن فذلك للتأكيد المؤذن بأن الخطاب الذي يتلوه معني به جداً، ثم يسوق «الزمخشري» ما يمكن أن يكون اعتراضاً على ما قرره، ويجيب عنه، فيقول: «فإن قلت فما بال الداعي يقول في جؤاره ـ رفع الصوت إلى الله بالدعاء ـ يا رب، يا الله، وهو أقرب إليه من حبل الوريد، وأسمع به، وأبصر؟ قلت: هو استقصار منه لنفسه، واستبعاد لها من مظان الزلفى، وما يقربه إلى رضوان الله، ومنازل المقربين، هضماً لنفسه، وإقراراً عليها بالتفريط في جنب الله، مع فرط التهالك على استجابة دعوته، والإذن لندائه وابتهاله»[1].

وقال «الدسوقي» شارحاً قول «الزمخشري»: «رأي الزمخشري أن «يا» حقيقة في نداء البعيد، ولا تستعمل في القريب إلا مجازاً لتنزيله منزلة البعيد، إما لاستبعاد الداعي نفسه من مرتبة المنادى، أي تصور نفسه في مكان بعيد عن تلك الحضرة كقولنا: يا الله؛ مع أنه أقرب إلينا من حبل الوريد، أو للتنبيه على عظم الأمر المدعو إليه، وعلو شأنه حتى كأن المُنادى مقصر في أمره غافل عنه، مع شدة على الامتثال نحو: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: 67]، أو للحرص على إقبال المنادى، أي الرغبة والرضا بذلك. . . أو للتنبيه على بلادة المنادى وكأنه بعيد من التنبيه، لا يسمع، نحو: تنبه أيها الغافل واسمع، أو لانحطاط شأنه، فكأنه بعيد من مجلس الحضور، نحو: من أنت يا هذا؟[2].

من خلال ما سبق، يتضح أن البلاغيين قد ارتضوا أن الحرف «يا» يستعمل في نداء البعيد حقيقةً، فإن كان المنادى قريباً ونودي بـ«يا» فذلك على سبيل المجاز، تنزيلاً له منزلة من بعد لاعتبارات مختلفة، بعضها خاص بالمنادي ـ بكسر الدال ـ وبعضها الآخر خاص بالمنادى ـ بفتح الدال ـ أو الأمر المنادى من أجله، وتلك اعتبارات أقرب للدراسة البلاغية، حيث إنَّ فيها مراعاة لمقتضى الحال.

ويرى «ابن هشام» في كتابه: «مغني اللبيب» أن «يا» حرف موضوع لنداء البعيد حقيقة أو حكماً، وقد يُنادى به القريب تأكيداً، ثم يقول أيضاً: وقيل:

---

(1) انظر الكشاف 1/ 224، 115.

(2) انظر شروح التلخيص 2/ 334، علوم البلاغة ص76.

مشتركة بين القريب والبعيد وما بينهما وهو المتوسط[3]، هذا وقد رأى «ابن الحاجب» «أن الحرف» يا يُنادى به القريب والبعيد حقيقةً على السواء، ودعوى المجاز في أحدهما أو التأويل خلاف الأصل[4].

وقال أبو إسحاق الزجّاج في إعراب «أيها الناس»: «أي» اسم مبهم مبني على الضم، لأنه منادى مفرد، وهو في محل نصب، لأن «يا» قائم مقام فعل محذوف، و«الناس» صفة لأي، تقول: يأيها الرجل أقبل، ولا يجوز: يا الرجل، ثم علل عدم جواز يا الرجل قائلاً: لأن «يا» تنبيه بمنزلة التعريف في الرجل، فلا يجمع بين «يا» وبين الألف واللام فتم التوصل إلى نداء ما فيه الألف واللام بـ «أي»[5].

ويقول «الرضي» في شرح كافية ابن الحاجب: ولما قصدوا الفصل بين حرف النداء وما فيه «أل» بشيء طلبوا اسماً مبهماً غير دال على ماهية معينة، محتاجاً في الدلالة عليها إلى شيءٍ آخر، يقع النداء في الظاهر على هذا الاسم المبهم لشدة احتياجه إلى مخصصه الذي هو ذو اللام[6].

وقال «الزمخشري»: «أي» وصلة إلى ما فيه الألف واللام ـ الناس ـ وهو ـ أي ـ اسم مبهم مفتقر إلى ما يوضحه ويزيل إبهامه، فلا بد أن يردفه اسم جنس، أو ما يجري مجراه، حتى يتضح المقصود بالنداء[7]، و«ها» لازمة لـ«أي» للتنبيه، وهي عوض من الإضافة في «أي»، لأن أصل «أي» أن تكون مضافة في الاستفهام والخبر[8]، وفي الكشاف للزمخشري أن «ها» مقحمة بين الصفة ـ الناس ـ والموصوف، وهو «أي» لفائدتين:

أ ـ معاضدة النداء ومكاتفته بتأكيد معناه.

---

(3) انظر مغنى اللبيب 488، ومثله «البرهان» 4/ 445.

(4) انظر شرح الرضي على كافية ابن الحاجب 4/ 425.

(5) انظر معاني القرآن وإعرابه 1/ 99 بتصرف يسير. .

(6) انظر شرح الرضي 1/ 374.

(7) انظر الكشاف 1/ 225.

(8) انظر معاني القرآن وإعرابه 1/ 99.

ب ـ وقوع الهاء عوضاً مما يستحقه «أي» من الإضافة[9]، وقد لحظ «الزركشي» في كتابه «البرهان في علوم القرآن»، أن حرف الألف قد حذف من «ها» في «أيها» في ثلاثة مواضع في القرآن الكريم منها موضعان حذف منهما حرف النداء أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور: 31] ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ﴾ [الرحمن: 31]، وموضع واحد مع وجود حرف النداء في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ يَٰٓأَيُّهَ ٱلسَّاحِرُ ٱدْعُ﴾ [الزخرف: 49].

وقد كشف عن سر الحذف لذلك الحرف قائلاً: والسر في سقوط الألف في هذه الثلاثة: الإشارة إلى معنى الانتهاء إلى غاية، ليس وراءها في الفهم رتبة يمتد إليها النداء، وتنبيه على الاقتصار والاقتصاد من حالهم، والرجوع إلى ما ينبغي[10].

ولقد لحظ «الزمخشري» أنَّ في هذا التركيب «يأيها الناس» تدرجاً من الإبهام الذي في لفظ «أي» إلى التوضيح بلفظ «الناس»، وقد أحدث ذلك تأكيداً وتشديداً، ثم قال عن ذلك التركيب أيضاً: الذي يعمل فيه حرف النداء هو: أي، والاسم التابع له صفته، كقولك: يا زيد الظريف، إلا أن «أيّاً» لا يستقل بنفسه استقلال «زيد»، فلم ينفك من الصفة[11]، هذا و«أي» مبني على الضم في محل نصب، لأن حرف النداء «يا» قائم مقام فعل، ونظراً لذلك جاز أن يُنطق بالإمالة ـ أن تنحو بالفتحة نحو الكسرة، وبالألف نحو الياء ـ والتركيب «يأيها الناس» جملة، سدَّ حرف النداء فيها مسد الفعل، والفاعل محذوف، وذلك هو رأي المبرد[12].

وقد جاء في «شرح التسهيل» لابن مالك قوله: (وأجاز «المازني» نصب «أي»، قال «الزجاج»: ولم يجز أحدٌ من النحويين هذا المذهب قبله، ولا تابعه

(9) الكشاف 1/ 225.

(10) انظر البرهان 1/ 396..

(11) انظر الكشاف 1/ 225.

(12) انظر شرح الرضي 1/ 346.

عليه أحد بعده، ذكر هذا الزجاج في كتابه «المعاني» عند قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ [البقرة: 153][13]، وبالرجوع إلى كتاب «معاني القرآن وإعرابه»، لأبي إسحاق الزجاج تحقيق الدكتور/ عبد الجليل شلبي 1/ 228، 229 وجدت صدق ما قاله صاحب شرح التسهيل.

والرفع في «الناس» في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ أمر لازم، لأنه المقصود بالنداء، فكأن حرف النداء قد باشره[14]، ورفعه ـ أي الناس ـ على أنه وصف لأي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وقيل: إن الرفع على أنه بدل من أي، أو على أنه عطف بيان، يوضح ويزيل ما في «أي» من الإبهام، ورجح ذلك على القول بالوصفية[15]، وذهب «الأخفش» في أحد قوليه إلى أن المرفوع بعد «أي» في التركيب السابق ـ يأيها الناس ـ خبرٌ لمبتدأ محذوف، و«أي» موصولية، فإذا قلت: يأيها الرجل، فالمعنى: يا من هو الرجل، ورد المازني وابن مالك ذلك الرأي؛ لأن «أيّاً» لو كانت موصولية لجاز وصلها بالظرف والمجرور، والجملة الفعلية، ولا قائل به، بل هو ممتنع، ولو كان ما بعد «أي» خبراً لمبتدأ محذوف لجاز ظهور المبتدأ؛ لأنه ليس من مظانِّ حذف المبتدأ[16]، وذكر «جلال الدين السيوطي» في كتابه «همع الهوامع» ما يمكن أن يقال في الرد على من رفض رأي الأخفش[17].

هذا، وقد أجاز «المازني» نصب الناس قياساً على قولنا: يا محمد العاقلَ برفع العاقل مراعاة للفظ المنادى، ونصبه مراعاة للمحل[18]؛ لأن «محمداً» مبني على الضم في محل نصب، وقال «ابن الأنباري» عن ذلك الرأي: «وهو عندي القياس، لو ساعده الاستعمال»[19]، أي إن الاستعمال في اللسان العربي لم

---

(13) انظر شرح التسهيل. تحقيق د. عبد الرحمن السيد والدكتور محمد المختون 3/ 400.

(14) انظر شرح الرضي على كافية ابن الحاجب 1/ 377.

(15) انظر حاشية الصبان على الأشموني 3/ 100.

(16) انظر شرح الأشموني مع حاشية الصبان 3/ 101، وشرح التسهيل لابن مالك 3/ 400.

(17) انظر همع الهوامع 3/ 52.

(18) انظر معاني القرآن وإعرابه 3/ 409.

(19) انظر أسرار العربية 229.

يُدعِّم ذلك القول، وفي ذلك إشارة إلى رفضه، اعتماداً على ما جرى به اللسان العربي في الاستعمال، وذلك ما يجعلنا نقول: إن بعض النحويين كان يصف ما جرى به اللسان العربي، ويستنبط القاعدة النحوية من خلاله.

وقد حكم على رأي «المازني» في تجويزه نصب «الناس» بالغلط؛ حيث إن هناك فرقاً بين «يأيها الرجل» و«يا محمد العاقل» فقولنا: «يأيها الرجل» لا يصح فيه الاستغناء عن «الرجل»، لأنه مقصودٌ بالنداء، وموضح ومزيلٌ للإبهام الذي في «أي»، أما قولنا: يا محمدُ العاقلُ، فيصحُّ فيه أن يُستغنى عن الوصف ويكتفي بالمنادى فقط[20]، وهنا نلحظ أن «النحويين» كانوا يقيمون الفروق بين التراكيب في تجويز الأوجه الإعرابية، فما يجوز قوله في لفظة في تركيب، لا يجوز أن يقال في مشابهٍ في تركيب آخر، لأن الدلالة تختلف، ويجوز في واحد ما لا يجوز في الآخر، كما نلحظ مراعاتهم الاستعمال العربي الفصيح، هذا وقد قيل عن رأي «المازني» السابق: بأنه غير معروف، وبأنه ضعيف، وبأن ما أجازه غير معروفٍ في كلام العرب، ولم يُجز أحدٌ من النحويين هذا المذهب قبله، ولا تابعه عليه أحدٌ بعده، فهذا مطروح مرذول لمخالفته كلام العرب، والقرآن، وسائر الأخبار[21].

والغريب أن يقول «الصبان» في حاشيته على شرح الأشموني[22] إن «ابن الباذش»[23] ذكر أن رأي «المازني» مسموع من لسان العرب، فقد قرىء في الشواذ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: 1] بنصب «الكافرون»؛ وقد بحثت في «المحتسب» لابن جني، وفي «مختصر شواذ القراءات» لابن خالويه، وفي القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب لـ«عبد الفتاح القاضي»، و«البحر

---

(20) انظر معاني القرآن وإعرابه، 3/ 409.

(21) انظر تاج العروس «أي» 10/ 39، والتبيان في إعراب القرآن للعكبري 1/ 38، ومعاني القرآن وإعرابه 1/ 229،

(22) انظر حاشية الصبان علي الأشموني: 3/ 101.

(23) هو أحمد بن علي بن أحمد بن خلف الأنصاري الغرناطي أبو جعفر المعروف بابن الباذش النحوي ابن النحوي ألف «الإقناع» في القراءات توفي 540هـ. انظر البغية 1/ 338، وتاج العروس 4/ 281.

المحيط» لأبي حيان، فلم أجد أثراً لهذه القراءة. وقد ذكر ابن الجزري أن كتاب الإقناع في السبع من أحسن الكتب ولكنه ما يخلو من أوهام نبهت عليها في كتابي الأعلام»[24].

هذا، وبعد عرض ما سبق من تحليل التركيب «يأيها الناس»، يبدو لي أن تحليله الإعرابي كالتالي:

1 ـ «يا» حرف نداء، للبعيد والقريب، والمتوسط، ولا داعي لتخصيصه بالبعيد فقط.

2 ـ هذا الحرف ـ يا ـ قائم مقام فعل محذوف، ولذلك جاز أن ينطق بالإمالة، لأن الحروف لا تمال.

3 ـ «أي» منادى مبني على الضم في محل نصب.

4 ـ «ها» حرف تنبيه، يعضد النداء ويقويه،

5 ـ لفظ الناس يوضح الإبهام الذي في «أي»، ولذلك يُعْرَبُ بدلاً أو وصفاً، وهو مرفوع، ولا يجوز نصبه.

وقد رأى بعض المحدثين أن أسلوب النداء قائم على شيئين: أداة نداء، ومنادى، ومنهما ينشأ مركب لفظي ليس فيه معنى فعل مقدر، وليس فيه إسناد، ولا يصح عَدُّه في الجمل الفعلية كما قصد النحاة[25]، إلا أننا نميل إلى تحليل الزمخشري لهذا الأسلوب، وقضية التقدير للفعل ما هي إلا شرح وتفسير، ولا يجوز إظهاره، بل هي صناعة تفسر بها الظاهرة فقط، وهنا نسوق نصاً لسيبويه، رحمه الله، يقول: قولك: يأيها الرجل، أيُّ ههنا فيما زعم الخليل ـ رحمه الله ـ كقولك: يا هذا الرجل، والرجل وصفٌ له كما يكون وصفاً لهذا، وإنما صار وصفه لا يكون فيه إلا الرفع، لأنك لا تستطيع أن تقول: يا أيُّ ولا يا أيها وتسكت، لأنه مبهم يلزمه التفسير، فصار هو والرجل بمنزلة اسم واحد، كأنك

---

(24) غاية النهاية في طبقات القراء ج1/ ص83 ترجمة، رقم 376.

(25) النحو العربي نقد وتوجيه 304.

قلت: يا رجل[26]، وقال سيبويه أيضاً: كل اسم مضاف فيه ـ النداء ـ فهو نصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره، والمفرد رفع، وهو في موضع اسم منصوب[27].

ولفظ «الناس» أصله: الأناس؛ فالهمزة فيه أصلية، ثم حذفت تخفيفاً، وجعلت الألف واللام عوضاً من الهمزة، وقد جاء ذلك الأصل في قول الشاعر:

إن المـــنـــايـــا يــطّــلــعـــ ن عــلــى الأنــاس الآمــنــيــنــا[28]

وجاء ذلك الأصل أيضاً في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَٰمِهِمْ﴾ [الإسراء: 71]، وهنا نلحظ أن افتراض اللغويين أن الأصل في لفظ «الناس» هو «الأناس» قد صُدِّق بنصوص تقضي بصحة ما افترضوه، وقد حدث خلاف لغوي حول مادة «الناس»، فقال بعضهم: إن أصله «نوس» من ناس ينوس إذا تحرك، وبعضهم رأى أن أصله «أناس» من الأنس، وهناك من ارتضى أن أصله «نسي» من النسيان، ثم حدث فيه تقديم اللام وتأخير العين، فصار «نيس» ثم تحركت الياء وفتح ما قبلها فقلبت ألفاً، فصار «ناس»[29]، وغير خاف أن وزن «ناس» «فعل» على الرأي الأول، و«عال» على الثاني، و«فلع» على الثالث...

وجاء في «المصباح المنير» أن «الناس» اسم وضع للجمع، كالقوم، والرهط، وواحده: إنسان «من غير لفظه»[30]، وفي «القاموس المحيط»: «والناس قد يكون من الإنس والجن، وجمع «إنس» أصله ـ الناس ـ أناس، وهو جمع عزيز أدخل عليه «أل»[31]، ومما جاء في جمع «فعل» على «فعال» ظئر ـ العاطفة على غير ولدها، المرضعة له من الناس والإبل، الذكر والأنثى فيه سواء ـ، وظؤار وهو ـ ظؤار ـ من الجمع العزيز[32].

---

(26) كتاب سيبويه 2/ 188.

(27) كتاب سيبويه 2/ 182.

(28) انظر لسان العرب «أنس» 1/ 147.

(29) انظر عمدة الحفاظ 4/ 2716، والبحر المحيط 1/ 52.

(30) المصباح المنير «نوس»، ص241.

(31) انظر القاموس المحيط «نوس» 747، وتفسير التحرير والتنوير 1/ 416.

(32) انظر لسان العرب «ظأر» 4/ 2741.

ويقال في لفظ «الناس» «النات»، بالتاء مكان السين، ذكر ذلك «ابن خالويه» في كتابه: مختصر شواذ القرآن، فقال في «شواذ سورة الناس» في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس: 1] «برب النات» بالتاء، حكاه أبو عمرو، وهي لغة «قضاعة»[33]، وجاء في النوادر لأبي زيد الأنصاري قوله[34]: وقال: علباء بن أرقم:

يا قبح اللّهُ بني السعلاة

عمرَو بن يربوع شرار النات

غيرَ أعفَّاء ولا أكيات

أراد شرار الناس، ولا أكياس، وفي «لسان العرب» تعليل لهذا العمل اللساني فقال: أبدل التاء من السين، لموافقتها إياها في الهمس، والزيادة، وتجاوز المخارج[35]، لكن أبا زيد قال في النوادر[36]: «قال أبو الحسن: هذا من قبيح البدل، وإنما أبدل «التاء» من «السين» لأن في «السين» صفيراً فاستثقله، فأبدل منها التاء، وهو من قبيح الضرورة».

ويلحظ مما سبق أن «ابن منظور» ذكر مسوغ إبدال «التاء» من «السين» وهو:

أ ـ تقارب التاء والسين في المخرج.

ب ـ توافقهما في صفة الهمس.

ج ـ توافقهما في الزيادة.

كما نلحظ أن «أبا زيد» في نوادره قد سوَّغ الإبدال، لأن في السين صفيراً فاستثقله، فأبدل منها التاء، وذكر أبو زيد رأي أبي الحسن الأخفش في أن ذلك

(33) انظر مختصر شواذ القرآن ص183.

(34) انظر النوادر، تحقيق د. محمد عبد القادر أحمد، منشورات جامعة الفاتح، ص345، وانظر الأمالي لأبي علي القالي 2/ 68.

(35) انظر لسان العرب «أنس» 1/ 148.

(36) انظر النوادر لأبي زيد. ص345.

البدل قبيح، وأنه من قبيح الضرورة... وفي لهجات العرب لتيمور... نقلاً عن القاموس وشرحه... عن ابن زيد وهو من البدل الشاذ[37].

ونقول هنا: «من سنن العرب إبدال الحروف وإقامة بعضها مقام بعض»[38]، ولهم في إبدالهم حرفاً مكان آخر مسوغات[39]، وقد ذكر صاحب كتاب «اللهجات العربية في التراث»[40] أن «التاء» أبدلت من «السين» في لغة «جرم» و«جهينة» من قضاعة؛ لأنهما يأخذان بقسط وافرٍ من البداوة، والبداوة يناسبها استعمال الصوت الشديد وهو «التاء»، وترك الصوت الرخو وهو: «السين»، وهنا نلحظ ارتباط ذلك الإبدال بالبيئة الجغرافية، فما يقال في البيئة الصحراوية البدوية يختلف عما ينطق به اللسان في البيئة الموغلة في البداوة، ثم إن بين الصوتين توافقاً في الهمس، وقرب المخرج. هذا، وإبدال «التاء» من «السين» يطلق عليه اللغويون مصطلح «الرتم»[41]، وإذا كان ذلك الإبدال يمكن أن يقال عنه في الشعر إنه من قبيح الضرورة، كما قال بذلك «أبو زيد» في «النوادر»، فإننا لا نستطيع القول بذلك في القرآن الكريم حيث إنه لا ضرورة في القرآن، ولكن يمكن أن نقول: إن ذلك الإبدال نادر، كما وصفه الرضي في شرح الشافية[42].

ومن خلال النظر في التركيب القرآني «يأيها الناس» نلحظ أن حرف النداء يا «متباعد عن الناس» فلم يحدث التصاق صوتي بين «يا» و «الناس» المعرَّفة بالألف واللام، بل سُلط حرف النداء على اللفظ المبهم «أي» وزيدت «ها» المنبهة المقوية للنداء، ثم وضح الإبهام بلفظ «الناس» المقصود بالنداء، وقد تساءل ابن الأنباري في كتابه «أسرار العربية»[43] قائلاً: «فإن قيل: فَلِم لَمْ

(37) لهجات العرب، لأحمد تميور، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص121.

(38) انظر «الصاحبي»، ص333.

(39) انظر دراسات في فقه اللغة ص216 وما بعدها.

(40) هو الدكتور أحمد علم الدين الجندي. انظر 1/ 385.

(41) انظر اللهجات العربية في التراث 1/ 385، نقلاً عن «اللغات واللثغات»، مقال للأب أنستاس الكرملي، في مجلة المشرق، السنة السادسة، عدد 12، عام 1903م.

(42) انظر المرجع السابق، نفس الصفحة، وشرح الشافية 3/ 221.

(43) انظر ص229.

يجمعوا، أي العرب، بين «يا» و«الألف واللام»؟ قيل: لأن «يا» تفيد التعريف، والألف واللام تفيد التعريف، فلم يجمعوا بين علامتي تعريف، إذ لا تجتمع علامتا تعريف في كلمة واحدة».

وهنا نلحظ أن «النحوي» يعلل للظواهر اللغوية بما يجعل ما قضى به اللسان العربي هنا ـ عدم الجمع بين «يا» والألف واللام ـ أمراً مرتكزاً في الطبع، مرتاحة إليه النفس، وإن وجد من كلامهم ما يخالف ذلك الأمر؛ تلمس له مخرجاً، وقد بين ذلك الأنباري في قوله: «فإن قلت: فكيف جاز الجمع بين «ياء» و«الألف واللام» في قول القائل:

فديتكِ يا التي تَيَّمْتِ قلبي   وأنتِ بخيلة بالود عني

قلت: جمع بين «يا» و«الألف واللام»؛ لأن الألف واللام في «التي» ليستا للتعريف؛ لأنه إنما يتعرف بصلته، لا بالألف واللام، فلما كانا فيه زائدتين لغير التعريف جاز أن يجمع بين «يا» وبينهما، وأما قول القائل الآخر:

فيا الغلامان اللذان فرَّا   إيَّاكما أن تكسباني شرّاً

فالتقدير فيه: فيا أيها الغلامان، فحذف الموصوف ـ أيُّ ـ وأقام الصفة ـ الغلامان ـ مقامه لضرورة الشعر، وما جاء لضرورة الشعر لا يورد نقضاً»[44]، ورأى ابن مالك في شرح التسهيل أنه لا ضرورة شعرية في البيت الأخير لتمكن قائله من أن يقول: فيا غلامان اللذان فرا، ورأى أن ذلك الاستعمال ـ مجيء ذي الألف واللام بعد «يا» مباشرة ـ شاذ[45]. هذا، وقد جاء في كلام العرب دخول «يا» على ما فيه الألف واللام ومن ذلك قولهم: يا الله، وقد أشار إلى ذلك سيبويه في كتابه، حيث قال: واعلم أنه لا يجوز أن تنادي اسماً فيه الألف واللام البتة، إلا أنهم قالوا: يا ألله اغفر لنا، وذلك من قِبَلِ أنه اسم يلزمه الألف واللام لا يفارقانه، وكثر في كلامهم فصار، كأن الألف واللام من نفس حروف الكلمة، وليس بمنزلة الذي قال ذلك من قِبَل أن الذي قال ذلك، وإن كان لا

---

(44) انظر أسرار العربية ص230، 231، والإنصاف في مسائل الخلاف 1/ 338، وخزانة الأدب للبغدادي 2/ 294.

(45) انظر شرح التسهيل لابن مالك 3/ 399.

يفارقه الألف واللام، فليس علماً[46]، ويلفظ اسم الجلالة في (يا ألله) بقطع الهمزة، لأنها، لعدم مفارقتها له، صارت كجزء من الكلمة[47]، والأكثر في نداء لفظ الجلالة أن يقال: اللهم، والميم عوض عن ياء النداء، وقد يجمع بينهما كقول القائل:

إنـــي إذا مـــا حَـــدَثٌ أَلَـــمَّـــا أقـــولُ يـــا الـلّـهُـمّ يـــا الـلّـهُـمّـا

وهو شاذ في الشعر[48] وقد أجاز سيبويه أن يقال: «يا الرجل قائم» في المسمى «بالرجل قائم» لأن معناه يا مقولاً له الرجل قائم، وأجاز «ابن سعدان» أن يقال: يا الأسد شِدةً، لأن تقديره يا مثل الأسد، وأجاز الكوفيون دخول «يا» على ما فيه الألف واللام مطلقاً[49].

وقد جاء ذلك التركيب؛ «يأيها الناس» في الأسلوب القرآني «21» مرة[50]، وجاء مرة واحدة محذوف أداة النداء «يا» في قوله تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا ٱلنَّاسُ وَيَأْتِ بِـَٔاخَرِينَ﴾ [النساء: 133]، وهو معلوم من السياق، ونلحظ أن «أيّا» مذكر، وقد جاء مؤنثاً لتأنيث صفته في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [الفجر: 27].

وقد أُعقب النداء المؤكد بفعل أمرٍ هو قوله تعالى: ﴿ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾، وقد قرر الصرفيون أن فعل الأمر «اتقوا» فيه إبدال، حيث إنَّ أصله: اوْتقوا، وقعت الواو فاءً قبل التاء في مادة «الافتعال» فأُبدلت تاء، ثم أدغمت التاءُ في تاء الافتعال، وذلك الإبدال يكون في الماضي والمضارع، واسم الفاعل واسم المفعول، والمصدر، فالماضي: «اتقى»، أصله: اوْتقى، والمضارع يتقي أصله «يوْتقي»، واسم الفاعل مُتّقي أصله: موتقي، واسم المفعول مُتَّقى، أصله مُوتقى، والمصدر اتقاء أصله «اوتقاء»، أبدلت الواو تاءً في جميع تصاريف الكلمة، ثم أدغمت في تاء الافتعال. ومن شواهد الماضي في القرآن الكريم

---

(46) كتاب سيبويه 2/ 195.

(47) كتاب الإملاء للشيخ حسين والي ط(2) ص66.

(48) ينظر شرح الأشموني لألفية ابن مالك مع حاشية الصبان، ط. دار إحياء الكتب العربية، ج3 ص146.

(49) شرح التسهيل 3/ 398.

(50) سيتم عرضها فيما يلي.

قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ وَٱتَّقَىٰ﴾ [آل عمران: 76]، ومن شواهد المضارع قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: 2]، ومن شواهد اسم الفاعل قوله تعالى: ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: 67]، وجاء ذلك الإبدال في قول الأعشى:

فإن تتَّعِدني أتَّعِدْك بمثلها وسوف أزيد الباقيات القوارصا

«تتَّعدني» مضارع أصله: توْتعدني، و«أتعدك» مضارع أصله: أَوْتعِدْك، أُبدلت الواو تاءً فيهما، ثم أدغمت التاء في تاء الافتعال[51]، ومثل إبدال الواو تاءً، «الياء»، فإذا وقعت فاء لافتعل وما اشتق منه فإنها تقلب تاء ثم تدغم في تاء «افتعل»، وذلك مثل: «اتَّسر الأمر»[52] الأصل: ايْتسر، وقعت فاء الافتعال ياءً، فقلبت تاءً، ثم أُدغمت الياء في التَّاء، ونقول في المضارع: يتَّسِر، وفي الأمر: اتَّسِر، والمصدر: اتِّسار، واسم الفاعل: مُتَّسِر، واسم المفعول: مُتَّسَر، والأول فيما سبق على التوالي: ييتسر، ايتسر، ايتسار، مُيْتَسِر، ومُيتسَر، قلبت «الياء» تاءً ثم أدغمت التاء في التاء، وقد لحظ الصرفيون ما دعا إلى هذا الإبدال في «الواو»، قال الرضي في شرح الشافية: اعلم أنَّ «التاء» قريبة من الواو في المخرج لكون التاء من أصول الثنايا، والواو من الشفتين[53]، و«التاء» حرف مهموس، والهمس مناسب لين الواو[54]، وقد قرر الصرفيون أن إبدال الواو والياء تاء في فاء الافتعال مشروط بأن تكون كل منهما أصلية بمعنى: غير مبدلة من الهمزة، ففي مثل «ايتزر» من الإزار، لا تُبدَل الياء تاءً، لأن الياء مبدلة من الهمزة والأصل: ائتزر، وفي مثل أوتمن من الأمن لا تبدل فيه الواو تاء؛ لأن الواو مبدلة من الهمزة، والأصل أؤتمن[55].

ومع ملاحظة أن في إبدال الواو والياء «تاء» في «افتعل» وما تصرف منه خفة ويسراً، حيث يعسر النطق في «اوتقى» و«ايتسر»؛ لأن حرف اللين يعسر

---

(51) انظر شرح المفصل لابن يعيش 10/ 37.

(52) انظر شرح الشافية 3/ 80، وشرح المفصل 10/ 37، وشذا العرف ص168.

(53) شرح الشافية 3/ 80.

(54) انظر شرح المفصل 10/ 37.

(55) انظر شذا العرف ص168، وشرح الشافية 3/ 80.

النطق به ساكناً مع «التاء» لقرب مخرجيهما، وتنافر صفتيهما، فحرف اللين مجهور، والتاء مهموسة[56]، وبَعْدَ الإبدال هناك خفةٌ ويُسرٌ؛ لأنَّ اللسان ينطق بهما دفعة واحدة بعد الإدغام، على الرغم من ذلك، هناك من عرب أهل الحجاز من ينطق على الأصل دون إبدال، فيقول: ايتعد، وايتزن، وهو: موتعد وموتزن ولكن ذلك قليل، والإبدال أكثر في لسان العرب ولذلك عدوه مقيساً[57]، وقد لحظت أن قلب الياء تاء في «افتعل» وما تصرف منه قليل، ومنه قول العرب: «اتأس» من يئس، وهو ـ اتأس ـ على وزن افتعل، وأصله: ايتأس، أبدلت الياء تاءً ثم أُدغمت في «التاء» مثل «اتعد»[58]، وقالوا أيضاً من «يبس» اتبس، يتبسُ، أبدلوا التاء من الياء[59].

وفعل الأمر «اتقوا» أمر مبني على حذف النون[60]، وواو الجماعة ضمير متصل مبني على السكون في محل رفع فاعل، والأمر «اتقوا» محذوف اللام وأصله: اوتقيوا، استثقلت الضمة فوق الياء، فحذفت، ثم حذفت الياء لسكونها، وسكون واو الجماعة، ثم ضمت القاف مناسبةً للواو[61]، وبهذا نلحظ جنوح اللسان العربي إلى حذف ما يعسُرُ به النُّطق فيتم بالانسجام بين حروف الكلمة، ففاء الكلمة: اوتقيوا أبدلت تاء، ثم أدغمت، فنطق بهما اللسان دفعة واحدة، ثم استثقلت الضمة فوق الياء فحذفت، فبقيت الياء ساكنة، فحذفت «الياء» لام الكلمة، وبقيت واو الجماعة لدلالتها على معنى الفاعلية، ثمَّ ضُمت القافُ ليتم الانسجام بين الضمة والواو.

وفي التركيب القرآني السابق ـ اتقوا ربكم ـ حذف المضاف، والتقدير: اتقوا عذاب ربكم، وقد أشار إلى ذلك «أبو حيان» حيث قال في تفسير «النهر الماد من البحر» التقدير: اتقوا عذاب ربكم، وقال صاحب تفسير «التحرير

(56) انظر منار السالك 2/ 416، وشرح الشافية 3/ 80.

(57) انظر شرح المفصل 10/ 37.

(58) انظر لسان العرب «يئس» 6/ 4946.

(59) المرجع السابق «يبس» 6/ 4947.

(60) انظر منار السالك، ففيه أن الأمر يبنى على ما يجزم به مضارعه.

(61) سبق الحديث عن الواو (فاء الكلمة).

والتنوير»: «وتعليق التقوى بذات الرب يقتضي بدلالة الاقتضاء معنى اتقاء مخالفته، أو عقابه، أو نحو ذلك، لأن التقوى لا تتعلق بالذات، بل بشأنٍ لها مناسبٍ للمقام[62]، وقد ذكر «ابن جني» في كتابه الخصائص، تحت عنوان: «شجاعة العربية» أن المضاف قد يحذف، وهذا كثير واسع[63] في كلام العرب، وقد أشار إلى هذه الظاهرة «موفق الدين بن يعيش في «شرح المفصل» حيث قال[64]: «اعلم أن المضاف قد حذف كثيراً من الكلام، وهو سائغ في سعة الكلام وحال الاختيار إذا لم يُشْكِل، وإنما سَوَّغَ ذلك الثقةُ بعلم المخاطب، إذ الغرض من اللفظ الدلالة على المعنى، فإذا حصل المعنى بقرينة حال أو لفظ آخر استغنى عن اللفظ الموضوع بإزائه اختصاراً، وإذا حذف المضاف أقيم المضاف إليه مقامه وأعرب بإعرابه»، من خلال النص السابق يبدو ما يلي:

1 ـ ظاهرة حذف المضاف في الكلام العربي كثيرة.

2 ـ يشترط لحذف المضاف من الكلام ألا يوقع في لبس أو إشكال.

3 ـ ما دام المعنى المقصود يفهم من دلالة الحال أو المقام، فلا داعي إلى ذكره اختصاراً.

4 ـ عند حذف المضاف يَحُلُّ المضاف إليه محل المضاف آخذاً حكمه الإعرابي، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ﴾ فقد حذف المضاف، وهو: عذاب أو عقاب، وحلَّ المضاف إليه «ربكم» محل ما حذف آخذاً حكمه الإعرابي، وهو النصب، وقد كان مجروراً مع المضاف الذي عُرف تقديره من دلالة الاقتضاء، كما قال «الطاهر بن عاشور».

ومن الشواهد القرآنية على حذف المضاف قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82] فالمراد «أهل القرية»؛ لأنه قد علم أن القرية من حيث هي مدرٌ

---

(62) انظر تفسير التحرير والتنوير 17/ 186، وتفسير النهر الماد من البحر على هامش البحر المحيط 6/ 347.

(63) انظر الخصائص 2/ 362.

(64) انظر شرح المفصل 3/ 23.

وحجرٌ لا تُسأل؛ لأن الغرض من السؤال ردُّ الجواب، وليس المدر والحجر مما يُجيب واحدٌ منهما[65]، ومن حذف المضاف من الأسلوب القرآني أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ [البقرة: 177] قدَّر ابنُ جنِّي المضاف المحذوف قائلاً: «أي: برُّ من اتَّقى»، فالمضاف المحذوف بعد لفظ «البر»، ثمَّ قال بعد ذلك: «وإن شئت كان تقديره: ولكنَّ ذا البِّر من اتَّقى، فالمضاف المحذوف قبل لفظ البِّر، ولكن التقدير الأول أجود؛ لأنَّ حذف المضاف ضربٌ من الاتساع، والخبر أولى بذلك من المبتدأ؛ لأن الاتساع بالأعجاز أولى منه بالصُّدور»[66]، وهذان التقديران جائزان على قراءة نصب «البر» وتشديد نون لكنَّ، وهناك قراءة بتخفيف نون «لكن» ورفع البر على الابتداء[67] وعلى هذه القراءة، يكون تقدير المضاف المحذوف بعد لفظ «البر» فقط.

وقد أشار «ابن جني» إلى أن «أبا الحسن الأخفش» كان يرى عدم القياس على حذف المضاف، على الرغم من كثرته في الكلام[68]، ونقول هنا: إذا كانت ضوابط حذف المضاف متوفرة، مثل معرفة المحذوف من سياق الكلام، وليس هُناك إلباسٌ في العبارة، فلماذا نقول بعدم القياس على مثل هذا التركيب؟ إن ذلك جائز القياس عليه، وكثرته في الكلام، ومجيئه في الأسلوب القرآني تُبيح لنا أن نقول بالقياس، هذا، ولا يجوز لنا أن نقول: «جاء زيد» ونريد غلام زيد، لأن المجيء يكون له ولا دليل في مثل هذا على المحذوف[69].

وقد سبق القول بأن المضاف إليه يحلُّ محلَّ المضاف بعد حذفه آخذاً حكمه الإعرابي، ولكن جاء في لغتنا العربية حذف للمضاف، وبقاء للمضاف إليه على إعرابه وهو الجر، ولحظ النحويون من خلال النصوص أن ذلك مشروط بما يلي:

---

(65) انظر شرح المفصل لابن يعيش 3/ 23.

(66) انظر الخصائص. 2/ 362.

(67) انظر التبيان للعكبري 1/ 143.

(68) الخصائص 2/ 362.

(69) انظر البرهان في علوم القرآن 3/ 146.

ـ أن يكون المضاف المحذوف معطوفاً على مضاف موجود في العبارة، موافقٍ له في اللفظ والمعنى، والعاطفُ متصل بالمعطوف، وذلك مثل قول الشاعر:

أكل امرئٍ تحسبين امرأ ونارٍ توقَّدُ بالليل ناراً

فالتقدير: «وكل نار»، فحذف المضاف وهو «كل»، وبقي المضاف إليه على إعرابه، لأن المضاف المحذوف قد عُطف على مماثل موجود في العبارة، وموافق له في اللفظ والمعنى، وهو «كل» في أول البيت، واتصل العاطف (الواو) بالمعطوف، وقد يفصل بين العاطف والمعطوف المحذوف فاصل معين هو «لا»، وذلك مثل قول الشاعر:

ولم أرَ مثل الخير يتركه الفتى ولا الشرِّ يأتيه المرء وهو طامع

فتقدير البيت ولا مثل الشر، فحذف المضاف وهو «مثل» وهو معطوف على مماثل موجودٍ مشابه له في اللفظ والمعنى، وقد فصل بين حرف العطف (الواو) والمضاف المحذوف بفاصل هو «لا»، وقد بقي المضاف إليه على حالته الإعرابية وهي الجر[70].

وفي قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ﴾ [الأنفال: 67] قرأ جمهور القرّاء بنصب الآخرة على أن المضاف محذوف، وحل محله المضاف إليه آخذاً حكمه الإعرابي، والتقدير: عرض الآخرة[71]، ويمكن عدم تقدير مضافٍ محذوف، ويتسلط الفعل «يريد» على «الآخرة» على المفعولية، وعبَّر عن ذلك الوجه العكبري بقوله: «الجمهور على نصب الآخرة على الظاهر»[72]، والمقصود بلفظ الآخرة ما هو سبب لدخول الجنة من إعزاز الإسلام بكثرة القتل في سبيل الله[73]، وقرأ «سليمان بن جمَّازٍ المدني» «الآخرةِ» بالجر، على حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه باقياً على إعرابه، وهو: الجر، وتقدير

---

(70) انظر شرح الأشموني 2/ 181.

(71) انظر البحر الميحط 4/ 519.

(72) انظر التبيان 2/ 632.

(73) انظر تفسير الكشاف 2/ 168 بتصرف.

الكلام: والله يريد عرض الآخرة، ومعنى عرض الآخرة «ثوابها»، وأطلق عليه «عرضاً» من باب «المقابلة» مع «عرض الدنيا»، لا أن ثواب الآخرة زائلٌ فانٍ كعرض الدنيا[74]، وقدَّر بعضُهم المضاف المحذوف لفظ «عمل» أي «يريد عمل الآخرة»، بمعنى المؤدي إلى الثواب في الآخرة[75]، ونظراً لأن نسق الآية الكريمة مع قراءة الجر ليس مُتفقاً مع نسق البيتين اللذين استشهد بهما النحاة؛ فالمضاف المحذوف فيها ليس معطوفاً على مماثل له في اللفظ والمعنى، غير مفصول من العاطف، بل في الآية حرف عطف بعده جملة فيها المضاف المحذوف، ونظراً لذلك قال بعض النحويين إن ذلك ـ في الآية على قراءة الجر ـ على غير الغالب[76]، وقال بعضهم إن ذلك شاذٌ قليل[77]، والجدير بالذكر هنا أن قراءة الجرِّ لها توجيه، وما ذكر من تقدير للمضاف المحذوف يتحمله المعنى بل إنه يوضحه، وليس هناك من داع لوصف هذه الظاهرة بأنها على غير الغالب أو أنها شاذة.

هذا و«رَبَّ» في «اتقوا ربكم» ـ مضاف، والكاف ضمير متصل، مبني على الضم في محل جر، مضاف إليه، والميم للجمع، ومعنى: ربكم: خالقكم، ومدبر شؤونكم، وفي التعبير عن الذات العلية بلفظ «الرب» مضافاً إلى ضمير المخاطبين إشعار باستحقاقه أن يُتَّقَى عذابه أو عقابه، فهو، سبحانه وتعالى، لا يأمر إلا بما فيه مصلحة البشر، ولا ينهى إلا عما فيه جلب المفاسد لهم[78]، وجملة «اتقوا ربكم» لا محل لها من الإعراب؛ لأنها جواب للنداء[79]، ونلحظ أن النحوي يهتم بالجملة من حيث تكوينها من عناصر مرتبط كل عنصر فيها بالآخر، ويهتم أيضاً بترابط الجمل بعضها ببعض ذاكراً محلها الإعرابي.

فيما سبق نودي الناس، ثم أمروا بحماية أنفسهم من عذاب الله أو عقابه،

---

(74) انظر البحر المحيط 4/ 519، والكشاف 2/ 168 والمحتسب لابن جني 1/ 281.

(75) البحر المحيط 4/ 519، وهناك من قدره «باقي»، انظر شرح ابن عقيل 2/ 78.

(76) انظر منار السالك 1/ 441.

(77) انظر البحر المحيط 4/ 519.

(78) انظر تفسير التحرير والتنوير 17/ 186، بتصرف يسير.

(79) انظر الجدول في إعراب القرآن 17/ 80.

وبعد ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾، «الزلزلة»: شدة التحريك والإزعاج، وأن يضاعف زليل[80] الأشياء عن مقارها ومراكزها[81]، و«الزلزلة» أحد مصدري الفعل «زلزل» الرباعي المضعف - فاؤه ولامه الأولى من جنس، وعينه ولامه الثانية من جنس آخر - وقد ورد له في الأسلوب القرآني مصدر آخر هو: زِلزال - بكسر الزاي الأولى - على وزن فِعلال، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾ [الزلزلة: 1]، وأما «الزَلزال» - بفتح الزاي الأولى - فهو اسم، بمعنى اسم الفاعل، مثل «الوَسواس» في قوله تعالى: ﴿مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ﴾ [الناس: 4] أي: الموسوس[82]، وبنية «فعللة» هي المصدر القياسي للفعل الرباعي الذي على وزن: فعلل مضاعفاً أو غير مضاعف، فتقول: زلزل زلزلة، وزخرف زخرفة، ودمدم دمدمة، ودحرج دحرجة، ووسوس وسوسة، وهكذا، أما صيغة «فِعلال» بكسر الفاء فقد ذهب بعض علماء العربية إلى أنه قياسي في الرباعي الذي على وزن «فعلل» مضاعفاً، وذلك لكثرته فيه دون غيره، فيقال: زلزل زلزالاً، ودمدم دمداماً، ولا يقال بهرج بهراجاً[83]. وفي شرح الشافية للرضي: لا يُقال برقش برقاشاً[84]، لكن، في تاج العروس «للزبيدي» جاء قوله: دحراجاً بالكسر - مصدر دحرج - وهو مقيسٌ أيضاً، صرح به جماعة، ثم أردف قائلاً: والجمهور على أنه يتوقف فيه على السماع، ما سمع منه يقال، وما لا، فلا[85].

وقد رأى «بدر الدين محمد بن مالك» في شرحه «للامية الأفعال» أن «فعللة» قياسي في الرباعي المضاعف وغيره، أما فعلال، فجاء فيه شيء من الرباعي المضاعف وغيره، ولكنه ليس بمطرد، قالوا: زلزل زلزالاً، وقلقل قلقالاً، وحوقل حيقالاً، قال الشاعر:

---

(80) «زليل» مصدر الفعل زل زليلاً إذا مر مسرعاً. انظر لسان العرب «زل» 3/ 1886 ط، دار المعارف.

(81) انظر تفسير الكشاف 3/ 3.

(82) انظر منار السالك 2/ 23، وشرح الأشموني 2/ 201 وانظر البحر المحيط 8/ 500.

(83) انظر التبيان في تصريف الأسماء ص42.

(84) انظر شرح الشافية 178.

(85) انظر تاج العروس «دحرج» 2/ 39.

يـا قـوم قـد حـوقـلـت أو دنـوتُ وشـر حـيـقـال الـرجـال الـمـوت[86]

هذا، وفتح فاء «فِعلال» اضطرب فيها قول اللغويين؛ فمنهم من يرى أنه مصدر، ومنهم من يقول أنه اسم بمعنى اسم الفاعل، ومنهم من يرى فيه الضم أيضاً، ففي البحر المحيط عند قوله تعالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾ [الزلزلة: 1] جاء قوله: وقرأ الجمهور زِلزالها بالكسر، وقرأ الجحدري وعيسى بفتحها، وقال ابن عطية: هو مصدر كالوسواس، وقال الزمخشري: المكسور مصدر والمفتوح اسم، وليس في الأبنية فعلان بالفتح إلا في المضاعف[87]، وفي تاج العروس جاء قوله: وعن نعيم بن ميسرة «زُلزَالها» بالضم، وقرأ الخليل في قوله تعالى: ﴿وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾ [الأحزاب: 11]، بضم الزاي في «زلزالاً»[88]، وقد بحثت عن هذه القراءة في «مختصر شواذ القرآن» لابن خالويه، وفي المحتسب، فلم أجدها.

و«زلزلة الساعة» يمكن أن يكون من إضافة المصدر إلى فاعله، والمفعول محذوف مفهوم من السياق، وهو «الأرض»، ودل عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾ [الزلزلة: 1]، ويكون ذلك من قبيل المجاز العقلي[89]، وهو: إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له للملابسة[90]، فقد أثبت الله سبحانه وتعالى لـ «الساعة» ـ القيامة ـ زلزلة وهي لا تحدث زلزلة على الحقيقة، لأن المزلزل هو الله عز وجل، ويمكن أن يكون من باب الإسناد إلى الزمان، كقوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [سبأ: 33]، أي أن المكر يحدث في الليل والنهار[91]، وعلى ذلك تكون هناك زلزلة حقيقية، ويمكن أن تكون لفظة «الزلزلة» مستعملة استعمالاً مجازياً على جهة الاستعارة، حيث شبهت الشدة

---

(86) انظر شرح بدر الدين بن مالك على لامية الأفعال 47.
(87) انظر البحر المحيط 8/ 500، وتفسير الكشاف 4/ 275.
(88) انظر تاج العروس «زل» 7/ 359.
(89) انظر تفسير الكشاف 3/ 3.
(90) انظر شروح التلخيص 1/ 231، وعلم البيان ص142.
(91) انظر الكشاف 3/ 3.

والأهوال في ذلك اليوم (القيامة) بالزلزلة، مع أن في كليهما حركة واضطراباً وعدم اطمئنان، ثم استعير لفظ المشبه به «الزلزلة» للمشبه، وهو الشدة والهول، وتكون الاستعارة تصريحية أصلية، ولم يحوِ هذا التركيب الاستعاري إلا لفظ المشبه به فقط، وليس للمشبه ذكر، وليس هناك وجه شبه أو أداة تشبيه.

والجدير بالذكر أن المصدر «زلزلة» قد يكون مستعملاً استعمالاً حقيقياً أو مجازياً، وهناك مجاز آخر في التركيب في إثبات أن للساعة زلزلة، وإذا كان المجاز في الإثبات فهو عقلي(92)، ومن أمثلته في الأسلوب القرآني قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [الزلزلة: 2]، فقد أثبت الحق سبحانه للأرض «إخراجاً» للأثقال، أي ما في باطنها، والعقل يقضي بأن ذلك الإثبات ليس على حقيقته؛ لأن المخرج الحقيقي هو الله، وقد يكون المجاز في الأمر المثبت، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾ [فاطر: 9]، المجاز في جعل خضرة الأرض ونضرتها حياة، لأن اللغة هي التي تقتضي أن تكون الحياة اسماً للصفة التي هي ضد الموت، فإذا أجري اسم الحياة على خضرة الأرض ونضرتها، فقد جُعل ما ليس بحياة حياة، وهذا أمر لغوي لا دخل فيه للعقل، وقد يجتمع المجاز اللغوي والمجاز العقلي في التركيب، وذلك مثل أن تقول: «أحيتني رؤيتك» تريد: سرتني، فقد جعلت السرور حياة، وهذا الأمر المثبت مجاز من جهة اللغة؛ حيث جعل ما ليس بحياة ـ السرور ـ حياة، واشتق من الحياة أحيتني؛ بمعنى سرتني وأسعدتني، وفي إثبات أن للرؤية إحياء بمعنى إسعاداً مجاز من جهة العقل، لأن الرؤية ليس منها الإسعاد حقيقة، بل هي سبب فقط(93).

و«شيء» خبر لـ«إن» مرفوع و«زلزلة» اسمها منصوب، وعمل «إن» النصب في الاسم والرفع في الخبر هو قول «البصريين» من النحاة، لأنها تشبه الفعل من أوجه متعددة، منها:

أ ـ أنها مبنية على الفتح كما أن الفعل الماضي يبنى على الفتح.

---

(92) انظر أسرار البلاغة ص320، ونهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص2/ 170.

(93) انظر المرجعين السابقين.

ب ـ أنها تقتضي الاسم كما أن الفعل يقتضي الاسم.

ج ـ أنها تدخلها نون الوقاية نحو: إنني كما تدخل على الفعل نحو: أعطاني.

د ـ أن فيها معنى الفعل «حققت».

فلما أشبهت الفعل من هذه الأوجه، وجب أن تعمل عمل الفعل، والفعل يكون له مرفوع ومنصوب، فكذلك «إن» ينبغي أن يكون لها مرفوع ومنصوب، ليكون المرفوع مشبَّهاً بالفاعل، والمنصوب مشبهاً بالمفعول، إلا أن المنصوب هنا ـ مع إنَّ ـ قدم على المرفوع؛ لأن «إن» لما أشبهت الفعل لفظاً ومعنى، ألزموا فيها تقديم المنصوب على المرفوع ليعلم أنها حرف مشبه الفعل وليس فعلاً، وعدم التصرف فيها لا يدل على حرفيتها، لأن هناك أفعالاً لا تتصرف مثل: نعم وبئس، وعسى، وليس، وفعل التعجب، وحبَّذا[94]، ومثل «إن» في ذلك أنَّ، لكن، كأن، ليت، لعل[95]، وقال «الكوفيون»: (إن) نصبت الاسم لأنها أشبهت الفعل، والأصل أنها لا تنصب، ولكن لمَّا تشابهت مع الفعل عملتْ النصب، وإذا كانت عملت لأنها أشبهت الفعل فهي فرع عليه، وإذا كانت فرعاً فهي أضعف منه؛ لأن الفرع أبداً يكون أضعف من الأصل؛ فينبغي ألا يعمل في الخبر، جرياً على القياس في حط الفروع على الأصول؛ لأننا لو أعملنا لأدى ذلك إلى التسوية بينهما وذلك لا يجوز، فوجب أن يبقى خبر (إنَّ) على رفعه قبل دخولها»[96].

وقد نقض «البصريون»، ما احتج به «الكوفيون» وأهم ما نقضوه هو: قول الكوفيين: عمل «إن» في الخبر يقتضي مساواتها مع الأصل، وهو الفعل، وذلك غير جائز، فقد نقضه البصريون بـ«عمل اسم الفاعل» فهو ـ اسم الفاعل ـ قد عمل لأنه أشبه الفعل، ومع ذلك له مرفوع ومنصوب كالفعل، فنقول: محمد شاكر أبوه عَمْراً، كما نقول: محمد يشكر أبوه عَمْراً[97]، كما نقض البصريون

(94) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف، 2/ 178، وحاشية الصبان، 1/ 191.

(95) انظر السابق نفسه.

(96) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف. 1/ 176.

(97) انظر السابق نفسه. 1/ 178.

قول الكوفيين: إن الخبر يكون باقياً على رفعه قبل دخول «إن»؛ لأن ذلك مبني على قولهم: «الخبر مرفوع بالمبتدأ، والمبتدأ مرفوع بالخبر، فهما يترافعان، ولا خلاف أن الترافع قد زال بدخول «إن»، أو إحدى أخواتها على المبتدأ، ونصبها إياه، فلو قيل: إنه مرفوع بما كان يرتفع به قبل دخولها مع زواله لكان ذلك يؤدي إلى أن يرتفع الخبر بغير عامل، وذلك محال[98]، هذا، وقد قال سيبويه: «زعم الخليل أنها - إنَّ - عملت عملين، الرفع والنصب، كما عملت «كان» الرفع والنصب حين قلت: كان أخاك زيد، إلا أنه ليس لك أن تقول: كأن أخوك عبد الله، تريد كأن عبد الله أخوك؛ لأنها لا تتصرف تصرف الأفعال، ولا يضمر فيها المرفوع كما يضمر في «كان»، فمن ثم فرقوا بينهما، كما فرقوا بين «ليس» و«ما» فلم يجروها مجراها، بَلْ قيل هي بمنزلة الأفعال فيما بعدها، وليست بأفعال»[99].

وبما سبق، يبدو أن ما نقوله: إنَّ تنصب الاسم وترفع الخبر هو الصحيح، وقد صاغ ذلك ابن مالك في ألفيته حيث قال:

لـ «إنَّ، ليت، لكنَّ، لعلَّ كأنَّ» عكس ما لـ «كان» من عمل

وهذا ما يجري عليه نسق الكلام العربي الفصيح، ولا داعي للاشتغال بالخلاف النحوي في هذه القضية، فليس وراءه من فائدة، حيث لم يتم التركيز في هذا الخلاف على ما يترتب عليه من دلالة في التركيب، وهذا ما يجب أن يُهْتَمَّ به مع عدم الإسراف في الاشتغال بالقضايا النظرية البعيدة عن جو النص.

وفي تنكير الخبر «شيء» ما يفيد التهويل والتعظيم، أي: إنّ زلزلة الساعة لا يعرَّف كنهها إلا بأنه عظيم[100]، وذلك يفهم من السياق وجو النص، وذلك من الأمور التي يهتم بها البلاغيون ودارسو الأساليب، وفي وصف «شيء» بـ «عظيم» تصوير للأمر المعقول، وهو الشدة والهول بشيء محسوس ففي لفظ

---

(98) المرجع السابق 1/ 179.

(99) انظر كتاب سيبويه 2/ 131.

(100) انظر تفسير التحرير والتنوير، 17/ 187.

العظيم ضخامة، وقد فصلت جملة: إن زلزلة.... عن سابقتها «اتقوا ربكم» لأن الجملتين بينهما ما يطلق عليه البلاغيون «كمال الانقطاع»[101]، حيث إن جملة «اتقوا ربكم» جملة إنشائية، وجملة: «إن زلزلة الساعة شيء عظيم» خبرية، وإذا كان الأمر كذلك فلا عطف بالواو بين الجملتين، والاختلاف، بِكَوْن الأولى إنشائية والثانية خبرية، هنا متحقق في اللفظ والمعنى، ومثله قول الشاعر:

لا تحسب المجد تمراً أنت آكله لن تبلغ المجد حتى تلعق الصبرا

ويمكن أن يكون الفصل بين الجملتين راجعاً إلى ما يطلق عليه البلاغيون: شبه كمال الاتصال، وهو: أن تكون الثانية جواباً عن سؤال تثيره الجملة الأولى[102]، فكأنه قد قيل: لماذا نتقي؟ فقيل إن زلزلة الساعة شيء عظيم، وكسرت همزة «إن» لأنها في ابتداء كلام، ولعل تأكيد الجملة الخبرية: «إن زلزلة الساعة....» لإثبات تحقق هذه الزلزلة التي يكاد الناس ينكرون حدوثها.

وفي الآية القرآنية السابقة، نلحظ احتواءها على أسلوب نداء فيه توضيح وتأكيد، وبعد النداء أسلوب إنشائي حقيقي، هو الأمر باتقاء عذاب الله والخوف من عقابه، وتختتم الآية بأسلوب خبري فيه تعليل للأمر السابق، ويحمل في داخله تهديداً ووعيداً من زلزلة يوم القيامة، وقد جاء ذلك النداء - يأيها الناس - في القرآن الكريم (21) مرة، وقد أعقبه فعل أمر في ستة مواضع منها الآية السابقة، والخمسة الباقية هي قوله تعالى:

1 - ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: 21].

2 - ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾ [البقرة: 186].

3 - ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: 1].

4 - ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْ وَٱخْشَوْاْ يَوْمًا لَّا يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ﴾ [لقمان: 33].

---

(101) انظر شروح التلخيص 3/ 26، وعلم المعاني لعبد العزيز عتيق، ص177، وعلم المعاني لدرويش الجندي، ص197.

(102) انظر علم المعاني لدرويش الجندي، ص198، وشروح التلخيص، 3/ 53.

5 ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [فاطر: 3].

وفي الأسلوب القرآني جاء بعد ذلك النداء ـ يأيها الناس ـ أسلوبٌ خبري في (14) موضعاً هي قوله تعالى:

1 ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلۡحَقِّ مِن رَّبِّكُمۡ﴾ [النساء: 170].

2 ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [النساء: 174].

3 ـ ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: 158].

4 ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَا بَغۡيُكُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۖ﴾ [يونس: 23].

5 ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [يونس: 57].

6 ـ ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي شَكّٖ مِّن دِينِي فَلَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِينَ تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [يونس: 104](103).

7 ـ ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُمُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ﴾ [يونس: 108].

8 ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ﴾ [الحج: 5].

9 ـ ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَآ أَنَا۠ لَكُمۡ نَذِيرٞ مُّبِينٞ﴾ [الحج: 49].

10 ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٞ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ﴾ [الحج: 73].

11 ـ ﴿وَوَرِثَ سُلَيۡمَٰنُ دَاوُۥدَۖ وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمۡنَا مَنطِقَ ٱلطَّيۡرِ﴾ [النمل: 16].

12 ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞۖ﴾ [فاطر: 5].

13 ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ﴾ [فاطر: 15].

14 ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ﴾ [الحجرات: 13].

وقد جاء ذلك التركيب ـ يأيها الناس ـ محذوفاً منه حرف النداء ـ يا ـ

---

(103) جملة الشرط ـ إن كنتم ـ من الجمل الخبرية، قال الشهاب القاسمي: وفي شرح التسهيل للمرادي أن الخبرية تتناول الشرطية. انظر حاشية يس على شرح التصريح 1/ 389.

ومعترضاً بين جواب الشرط وما عطف عليه في قوله:

15 ـ ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا ٱلنَّاسُ وَيَأْتِ بِـَٔاخَرِينَ﴾ [النساء: 133].

﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَـٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَـٰرَىٰ وَلَـٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [الحج: 2].

اختار «الزمخشري» أن يكون «يوم» منصوباً بالفعل «تذهل» والضمير في «ترونها» عائدٌ على «زلزلة»[104] وقُدِّمَ الظرف «يوماً» للاهتمام بالتوقيت بذلك اليوم، وتوقع رؤيته لكل مخاطب من الناس[105]، والجملة يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت «بيان لجملة» إن زلزلة الساعة شيء عظيم[106]، فبين الجملتين ما يسمى عند البلاغيين «كمال الاتصال»، وهو: أن يكون بين الجملتين اتحاد تام لا يسمح بوجود عاطف بينهما، بأن تكون الثانية بياناً للأولى أو تأكيداً لها، أو بدلاً منها[107] فجملة «يوم ترونها...» مُبيِّنةٌ لـ «إن زلزلة الساعة شيء عظيم»، وموضحة لها.

ويمكن أن يكون «يوم» ظرفاً لـ «عظيم» أي: عظيم يوم ترونها، وجملة «تذهل كل مرضعة» خالية من الضمير في «ترونها»[108]، ونلحظ أن هذين الوجهين الإعرابيين لا يتعارضان مع المعنى القرآني؛ فالوجه الإعرابي، هو وجه للمعنى، والتركيب هنا يتحمل ذلك، ونلحظ هنا أن معربي القرآن يكشفون في أقوالهم عما في التركيب القرآني من ترابط وعلاقات بين أجزائه أو جُمله..

والفعل المضارع «ترون» محذوف العين واللام، وأصلُه: «تَرْأَيُون» استثقل اللسان الضمة فوق الياء، فحذفت، وبقيت «الياء» ساكنة مع الواو الدالة على الفاعلية، حذفت الياء، ونقلت حركة الهمزة ـ عين الكلمة ـ إلى الراء، ثم حذفت لسكونها وسكون الواو فصار الفعل «ترون» على وزن «تفون» وقد أجمع

---

(104) انظر الكشاف 3/ 3، الجدول في إعراب القرآن 17/ 81.

(105) انظر تفسير التحرير والتنوير، 17/ 188.

(106) انظر التبيان في إعراب القرآن، 2/ 931، والجدول، 17/ 81.

(107) انظر علم المعاني لدرويش الجندي، ص196.

(108) انظر الجدول 17/ 81، والتبيان في إعراب القرآن 2/ 931.

لسان أهل العربية على حذف الهمزة من مضارع «رأى» مع حروف المضارعة «أنيت»[109] فيقولون: أرى، نرى، يرى، ترى، وبذلك نزل القرآن الكريم، في قوله تعالى:

﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات: 102].

﴿حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: 55].

﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [سبأ: 6].

﴿فَتَرَى ٱلْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَىٰ﴾ [الحاقة: 7].

وخرج عن ذلك الإجماع اللساني «تيمُ الرِّباب»، فقد أبقوا الهمزة في مضارع «رأى» فيقولون: أنا أرأيُ، نحن نَرْأَيُ، هو يَرْأَيُ، أنتَ تَرْأَيُ، ذكر ذلك «ابن منظور» ثم قال عقبه: وذلك ـ بقاء الهمزة في المضارع ـ هو الأصل[110]، وقد جاء ذلك الأصل في قول الشاعر:

أُرِي عينَيَّ ما لم ترأياه ... كلانا عالمٌ بالتُّرهاتِ[111]

ومن خلال ما سبق يظهر ما يلي:

1 ـ إيثار اللسان العربي الخفة في النطق.

2 ـ مجيء الأسلوب القرآني على ما آثرهُ لسان العرب.

3 ـ الافتراضات الصرفية قد يُدعمها ويشهد لصحتها بعض اللهجات العربية في نصوص، حيث قال الشاعر كما قالت تيم الرباب «يرأي».

4 ـ بما سبق ـ وغيره كثير ـ يظهر أن عمل الصرفي يختلف عن عمل «النحوي»، فالنحوي يهتم بما يعرضُ للمفردات والتراكيب من أحوال إعرابية، فيقول في «ترونها»: إنه مضارع مرفوع، وعلامة رفعه ثبوت النون، وواو الجماعة ضمير متصل مبني في محل رفع فاعل، و«ها» ضمير متصل مبني في محل

(109) انظر لسان العرب «رأى» 3/ 1538، ط دار المعارف.

(110) المرجع السابق. نفس الصفحة.

(111) المرجع السابق نفسه، وشرح الشافية 3/ 41 والمغني في تصريف الأفعال ص157.

نصب مفعول به، وجملة «ترونها» في محل جر، بإضافة الظرف - يوم - إليها، والرؤية بصريَّة، أما الصرفيُّ فيبحث في ذات المفردات، مظهراً ما يحدث فيها من تفاعل بين الحركات والحروف، وما يحدث أثناء ذلك من حذفٍ أحياناً للحركات أو الحروف، وقد يُظهر أن الحركة قد نقلت من مكانها إلى حرفٍ سابق، ليتم التخفيف، وهو في ذلك يفترض أصلاً للكلمة، وقد يدعمُ ذلك الفَرَضَ لهجةٌ عربيةٌ، وهذا يكشف أن اللغة تفاعل، ويحدث فيها تغيير في بعض الحروف لعللٍ، وقد تبقى بعض الكلمات على الأصل عند آخرين.

والفعل «تذهل» مضارع لـ «ذهَلت» - بفتح الهاء - أو ذهِلت - بكسرها[112]، تقول: ذَهَلَتْ تذْهَل، وذهِلَتْ تَذْهِلُ، لكن الراجح الفتح في الماضي والمضارع، لأن الفعل حلقي العين، أي إنّ عينه هاء وهي من حروف الحلق عند القدماء[113]، ويغلب في الأفعال حلقية العين أو اللام أن تكون من باب (فعل يَفْعَلُ)، أما كون الفعل الماضي على فَعَل مثل ذَهَل أو فَعِلَ مثل ذهِل؛ فالأمر فيه متوقف على السماع، أي ما سمع عن العرب، ويلجأ في ذلك إلى المعاجم.

والفعل «ذهل»، بكسر الهاء أو فتحها، ورد في الأسلوب القرآني بصيغة المضارع مرة واحدة، وهي التي معنا في الآية السابقة، ومصدره ذهلاً بسكون الهاء وذهولاً[114]، والذهول: ترك الشيء تناسياً عن عمد، أو يشغلك عنه شاغل، أو تتركه غافلاً عنه. هذا قول صاحب اللسان[115]، وفسر الزمخشري «الذهول» قائلاً «هو الذهاب عن الأمر مع دهشة[116]، ونلحظ هنا أن المعنى

---

(112) انظر لسان العرب «ذهل» 3/ 1524.

(113) حروف الحلق عند القدماء هي: أ، هـ، ع، ح، غ، خ، لكن الدراسات الحديثة الصوتية أثبتت أن الهمزة والهاء يخرجان من الحنجرة، والغين والخاء من الطبق وهو سقف الحنك الرخو، والذي يخرج من الحلق هو: العين والحاء لا غير. انظر مدخل إلى علم اللغة 223.

(114) انظر لسان العرب «ذهل» 3/ 1524.

(115) انظر السابق، نفس الصفحة.

(116) انظر الكشاف، 3/ 4.

الذي ذكره صاحب اللسان قد أضاف إليه الزمخشري قوله: «مع دهشة» وهذه الإضافة قد أوحى بها السياق في النص القرآني، هذا وفسر القرطبي تذهل بقوله: أي: تشتغل، وقيل تنسى، وقيل: تلهو، وقيل تسلو[117]، وهو في ذلك لم يصرح بالدهشة كما فعل الزمخشري.

هذا، وقرىء «تَذْهَلُ كُلُّ مرضعة» ـ بفتح التاء ورفع كل ـ وواضح أن الفعل فيها مبني للمعلوم، فاعله «كل»، وقرىء «تُذْهَلُ كلُّ» ببناء الفعل للمجهول، فهو مضموم التاء مفتوح ما قبل آخره وهو «الهاء» و«كل» نائب فاعل، وعلى هذه القراءة يكون «تُذْهَلُ» مضارعاً لفعل ماضٍ ثلاثي مزيد بالهمزة «أُذْهِلَت»، وقرىء «تُذْهِلُ كلَّ» بضم تاء «تذهل» وكسر الهاء، ونصب «كل»[118]، والفاعل ضمير يعود على الزلزلة، أي: تذهل الزلزلة كلَّ مُرضعةٍ. هذا ومن خصائص الأسلوب القرآني هذه القراءات، وهي سنة متبعة، وقد اهتم بها العلماء متناً، وسنداً، وتواتراً، وشذوذاً[119]، لكن في بعض كتب التفسير ذِكْرٌ للقراءة بصيغة المبني للمجهول، ومنها «الكشاف»، حيث ذكر القراءتين الأخيرتين دون ذكر للقارىء، وقد بحثت في «شرح الشاطبية» و«السبعة لابن مجاهد» و«حجة القراءات» لأبي زُرعة، و«النشر في القراءات العشر» لابن الجزري، و«المغني في توجيه القراءات العشر المتواترة» للدكتور/ سالم محيسن، و«المحتسب» لابن جني، و«مختصر في شواذ القرآن» لابن خالويه، فلم أعثر على هاتين القراءتين، وفي البحر المحيط (6/ 350) نصَّ على قراءة تُذهِل ـ بضم التاء وكسر الهاء ـ لأبي عبلة واليماني.

وقد أثار الزمخشري في الكشاف الفرق بين «مرضع» و«مرضعة» فقال متسائلاً: «فإن قلت لم قيل مرضعة دون مرضع؟ ثم أجاب عن تساؤله قائلاً:

(117) انظر الجامع لأحكام القرآن، مجلد 12/ 04.

(118) انظر تفسير الكشاف 3/ 4 ومعاني القرآن وإعرابه 3/ 409.

(119) انظر الجامع لأحكام القرآن في معنى قول النبي ﷺ: أُنزِلَ القرآن على سبعة أحرف. 1/ 41، والمغني في توجيه القراءات العشر 1/ 48.

«المرضعة هي التي في حال الإرضاع ملقمة ثديها الصبي، و«المرضع» التي شأنها أن ترضع وأن تباشر الإرضاع في حال وصفها به»[120].

وقد قال «ابن هشام اللخمي» شارح الفصيح: وهذه الصفات التي تجري على المؤنث بغير هاء، إنما كان ذلك فيها لأنها أريد بها النسب، ولم تجر على الفعل، فإذا جرت على الفعل ثبتت فيها تاء التأنيث، طلقت المرأة فهي طالقة... ويقال: أرضعت فهي مرضعة. قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ﴾ وتقول: عصفت الريح فهي عاصفة، قال الله تعالى: ﴿وَلِسُلَيْمَٰنَ ٱلرِّيحَ عَاصِفَةً﴾ [الأنبياء: 81]. فأما قوله تعالى: ﴿جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ﴾ [يونس: 22] فهو محمول على النسب؛ أي ذات عصف، كما تقول: ذات طلاق، وذات حيض، وذات طهر، وذات طمث[121]، ثم رد ابن هشام على من قال: إن ترك التاء في وصف المؤنث، لأنه لا مشاركة للمذكر في هذه الأوصاف، فلم يُحتج إلى التاء الفارقة بين المذكر والمؤنث قائلاً: «وليس قول من قال في طالق وطامث وحائض إنما لم يؤنث لأنه لا مشاركة للمذكر فيه بشيء[122]، ثم علل لحكمه قائلاً: «ألا ترى أنه قد جاء ما يشترك فيه النوعان، قالوا: ناقة ضامر وجمل ضامر... وقالوا: رجل عاشق وامرأة عاشق[123].

وقد قال محمد بن الطيب الفاسي، شارح نظم ابن المرحل لفصيح ثعلب، معلقاً على قول ابن هشام اللخمي السابق: «هو كلام حسن، ينبغي اقتفاء أثره والوقوف عندما حُد من تحريره وتحقيقه، وكلام النحاة مصرح بمثله في مواضع عديدة، وأهل التصريف لم يختاروا سواه في تعاليلهم المفيدة..»[124]، وبناء على ما سبق فقولنا: امرأة مرضع وحائض دون تاء التأنيث، وإن كان وصفاً لمؤنث، مبني على أن الوصف لم يقصد به الجريان على حكم الفعل فيؤنث كما

(120) انظر الكشاف، 3/ 04.
(121) انظر شرح الفصيح لابن هشام اللخمي، ص200.
(122) انظر السابق. ص201.
(123) انظر شرح الفصيح لابن هشام اللخمي، ص201.
(124) انظر موطئة الفصيح لموطأ الفصيح، 2/ 1041.

يؤنث الفعل مع المؤنث، بل قصد بالوصف «النسب»، وهذا رأي «الخليل بن أحمد» من البصريين، ورأي «سيبويه» أن عدم تأنيث الوصف الخاص بالمؤنث محمول على المعنى، فقولنا «امرأة مرضع» محمول على أنه وصف لـ «شيء» أو «إنسان» وهو مذكر[125]. وقال الكوفيون إن ترك التاء مع الوصف الخاص بالإناث محمول على عدم اشتراك المُذكَّر فيه فيحتاج إلى التاء التي تفرق بين المذكر والمؤنث[126].

وقوله تعالى: ﴿عَمَّآ أَرۡضَعَتۡ﴾ الأصل فيه: «عن ما» حذفت النون[127]، و«ما» ـ هنا ـ يحتمل أن تكون مصدرية وتكون هي والفعل الذي بعدها في تأويل مصدر مجرور، وتقدير الكلام: عن إرضاعها، ويمكن أن تكون «ما» الموصولية فتكون الجملة التي بعدها لا محل لها من الإعراب والتقدير: عن الذي أرضعته[128].

والفعل المضارع «تضع» يقول النحاة فيه؛ إنه مرفوع، وعلامة رفعه الضمة الظاهرة على آخره. والصرفي يلحظ أن هذا الفعل قد حذفت فاؤه؛ فالماضي: «وضعت»، والمضارع: «تضع» بوزن: «تعل» وسرُّ الحذف؛ أن أصل الفعل «تَوضِع» بفتح التاء وكسر الضاد،وقعت الواو بين عدوَّتيها، الفتحة والكسرة، فحذفت، وفتحت الضاد، لأن اللام من حروف الحلق[129]، وقد تكون العين حرفَ حلقٍ فتفتح أيضاً لذلك، كفعل وهب يَهَبُ، قال تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثٗا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ﴾ [الشورى: 49]، وإن لم تكن العين أو اللام حرف حلق؛ فلا فتح للعين وذلك مثل: وعد يعد، وثق يثق، وقد علل البصريون لذلك السلوك التعبيري قائلين: حذفت الواو في المضارع لوقوعها بين ياء مفتوحة وكسرة، واجتماع الياء المفتوحة، والكسرة، والواو بينهما فيه ثقلٌ، فلما

(125) انظر شرح المفصل لابن يعيش، 5، 100، 101.

(126) السابق، نفس الصفحة، والإنصاف، 2/ 758.

(127) انظر الإملاء والترقيم في الكتابة العربية، ص71.

(128) انظر الكشاف، 3/ 04.

(129) انظر شرح الشافية 3/ 91، والمغني في تصريف الأفعال ص160، والإنصاف 2/ 784.

اجتمعت هذه الثلاثة التي توجب ثقلاً جنح اللسان جُنوحاً واجباً إلى حذف الواو طلباً للخفة[130]. ومن مجيء الأسلوب القرآني على ذلك النهج قوله تعالى:

﴿وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: 35].

﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عمران: 30].

﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ ٱلْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا﴾ [مريم: 40].

هذا، وأُنث الفعل «تضع» لأن فاعله «كُلُّ» مؤنث، اكتسب التأنيث من المضاف إليه وهو «ذات» بمعنى: صاحبة، ومن ذلك في الأسلوب القرآني قوله تعالى: ﴿وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ [ق: 21].

و«كل» اسم معرفة؛ لأن فيه معنى الإضافة أضيف أم لم يُضف[131]، ولم يجيء عن العرب مقترناً بالألف واللام، وقد جوزه بعضهم، وأنكره «الأصمعي»[132] قائلاً: كلّ - ومثلها بعض - معرفة، لا تدخل عليها الألف واللام، وقد نصبت العرب منها الحال فقالوا: مررت بكل قائماً[133].

وفي لسان العرب «الحَمل» - بالفتح - ما يحمل في البطن من الأولاد في جميع الحيوان، والجمع حمال وأحمال[134] وهذا هو المقصود في النص القرآني هنا.

﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾ في الفعل «ترى» قراءات عدة هي:

أ - قراءة جمهور القرَّاء «تَرَى» - بفتح التاء - خطاب للمفرد.

ب - قراءة «زيد بن علي» تُرِي - بضم التاء وكسر الراء، وضمير الفاعل يعود على «الزلزلة أو الساعة»، ومن المعلوم أن المضارع «تُرِي» أصلُهُ: تُرْئِي، نقلت حركة الهمزة إلى الساكن قبلها، ثم حذفت الهمزة، ووزنه: تُفِل، وماضيه: أَرْأَيَ على مثال: أَكْرَمَ تحركت الياء - اللام - وفتح ما قبلها،

---

(130) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف، 2/ 783.

(131) انظر الصحاح «كلل» 4/ 1812.

(132) عبد الملك بن قريب. توفي 215هـ، انظر بغية الوعاة 2/ 113.

(133) انظر الصحاح «كلل» 5/ 1812، والمصباح المنير «بعض» ص21.

(134) انظر لسان العرب «حمل» 2/ 1002، ط دار المعارف.

فقلبت ألفاً، ثم نقلت حركة الهمزة إلى الساكن الصحيح قبلها، التقى ساكنان، العين واللام، فحذفت العين، فصار «أرى»، وعند إلحاق تاء التأنيث به يصير: أريت، تحركت الياء وفتح ما قبلها فقلبت ألفاً، اجتمع ساكنان، الألف المنقلبة عن الياء، وتاء التأنيث الساكنة، فحذفت الألف، فصار الفعلُ: «أرت».

ج ـ قراءة «الزعفراني»، و«عباس» بضم التاء وفتح الراء، «وتُرَى الناسُ» والمضارع على هذه القراءة أصله: «تُرْأَيُ» وفيه من الأعمال الصرفية ما سبق في القراءة السابقة (قراءة «زيد بن علي»).

د ـ قراءة «أبي هُريرة» و«أبي زُرعة بن عمر بن جرير» و«أبي نهيك» بضم التاء، وفتح الراء، ونصب الناس «وتُرَى الناسَ سكارى» ووجه أبو حيان هذه القراءة قائلاً: «على أنه قد عدَّى الفعل «ترى» إلى ثلاثة مفاعيل، أحدها: المستكن في «تُرى»، وهو ضمير المخاطب، والثاني والثالث: «الناس سُكارى»[135] وتكون الرؤية هنا علمية أي أنَّ تُرى بمعنى: تُعلم.

هذا، وفيما سبق عند قوله تعالى: ﴿ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ﴾، عرفنا أن الفكر اللغوي الصرفي يقول فيه إن أصله: أوْتَقُوا، ومضارعه «يتَّقي» أصله: يَوْتَقي، وماضيه «اتقى» أصله: اوْتقى، واسم الفاعل «مُتَّقي» أصله: مُوْتَقي، واسم المعفول «مُتَّقَى» أصله: مُوْتقى، والمصدر «اتقاء» أصله: اوْتقاء، وقد حدث في كل ذلك قلبُ الواو تاء، ثم إدغامها في التاء التي بعدها، وعند قوله تعالى: ﴿تَرَوْنَهَا﴾ عرفنا ما للصرفيين فيه من تحليل، وكذلك الفعل «ترى» بقراءاته، وعرفنا أن الفعل «تضع» يرى الصرفيون أن أصله: تَوضِع، وكان القياسُ أن يُقال «تَضِع» مثل: تعِدُ لكن فتحت الضاد من أجل العين وهي من حروف الحلق.

وتقول هنا: إن قول الصرفيين: الأصل كذا ليس معناه أن هذا الأصل كان مستعملاً زمناً ما، ثم هجر ذلك الأصل، واستعمل اللفظ على صورته الأخيرة، بل معناه: أن هذا اللفظ لو لم يحدث فيه تلك التغييرات التي افترضها الصرفيون

---

(135) انظر البحر المحيط، 6/ 360.

لجاء على ذلك الأصل، وقد أشار إلى ذلك ابن جني[136] حيث قال ما معناه: إن القول بالأصل يوهم أن هذه الألفاظ قد كان مرة يقال، حتى إنهم كانوا يقولون في موضع: قام زيد؛ قوم زيد، وفي باع؛ بيع، وفي طال؛ طوُل، وفي خاف؛ خوِف، وليس الأمر كذلك، بل بضده، وذلك أنه لم يكن قط مع اللفظ به إلا على ما تراه وتسمعه أما اعتقاد أن هذا الأصل كان مستعملاً وقتاً من الأزمان ثم انصرف عنه إلى هذا اللفظ فخطأ لا يعتقده أحد من أهل النظر[137]، ومعنى ذلك: أنه لا ينبغي أن يفهم من قول الصرفيين أن أصل «اتقى» ـ مثلاً ـ أوتقى، أن ذلك الأصل كان مستعملاً، ثم انصرف عنه إلى «اتقى»، بل إن اللسان العربي لم ينطق ذلك الأصل الذي افتُرِض، وكذلك قولهم: إن أصل «أرى»: أرأى على مثال: أكرم، لا يصح أن يفهم منه أن «أرأى» استعمل، ثم انصرف عنه إلى «أرى» بل لم يكن قط في اللسان العربي إلا على ما تراه وتسمعه، وهو «أرى». ومن أدل الدلائل على أن هذه الأشياء التي يدعي أنها أصول مرفوضة، لا يعتقد أنها قد كانت مرة مستعملة، ثم صارت من بعد مهملة، ما تعرضه الصناعة ـ أي صنعة الصرفيين ـ فيها من تقدير ما لا يمكن النطق به لتعذره، وذلك مثل قولهم في: «يرى» الأصل «يرأى»، تحركت الياء ـ في ترأى ـ وفتح ما قبلها، فقلبت ألفاً، فصار الفعل: يرأى (ترسم الألف الأخيرة ياء) ثم نقلت حركة الهمزة إلى الراء، فاجتمع ألفان (يراا) فالتقى ساكنان، فالألفان الساكنان لا يمكن النطق بهما أبداً[138]، هذا معناه أن الأصول المفترضة لم تكن جارية على الألسنة ثم انصرف عنها إلى ما آل إليه حال اللفظ أخيراً، ولكن أهل الصناعة ـ الصرفيين ـ تصوروا في هذه الألفاظ وما كان على شاكلتها، تلك التصورات التي قاموا بها، وأرشدهم إلى صدق تصوراتهم مجيء بعض الألفاظ على حسب تلك التصورات، فقولهم: الأصل في «يرى» «يرأى نبَّههم على صدق هذا التصور قول الشاعر السابق:

---

(136) الخصائص، 1/ 257.

(137) السابق نفسه.

(138) الخصائص، 1/ 357.

أرِى عينَيَّ ما لم تَرْأَيَاه كلانا عالم بالتُّرهات

فقد قال الشاعر: «ترأياه» وقد أشار إلى ذلك ابن جني حيث قال: فرب حرفٍ يخرج هكذا ـ أي على حسب قولهم ـ مَنْبهةً على أصل بابه[139]، ومن بعض ما جاء منبهاً على الأصل الذي افترضه الصرفيون قول الشاعر:

صددتِ فأطولتِ الصدودَ وقلّما وصالٌ على طول الصدودِ يَدومُ[140]

فقوله: «أطولت» دالٌ على أن أصل: أقام أقْوَمَ، نقلت حركة الواو إلى الساكن الصحيح قبلها، فقلبت ألفاً فصار الفعل أقام، بوزن «أفعل» على أصله.

هذا، وقد ضاق ذرعاً بعض المعاصرين من هذه الافتراضات الصرفية، ويرَوْنَ أن تصريف الكلمات على النحو الذي رسمه القدماء عملٌ لا ضرورة إليه، ولا نفع منه، لأن العرب إنما تكلمت بهذه الكلمات على الصورة التي تستعمل عليها، فمن أين للصرفيين بتصريفها والتغييرات التي تدخلها[141]؟! وبدأ يظهر ما يُسمَّى بالدراسات الصرفية الوصفية، وفيها نقدٌ لهذه الافتراضات التي يزعمها الصرفيون[142]، كأنهم فيما صنعوا يفترون على العرب الكذب ويتقولون عليها الأقاويل[143].

ونقول هنا: إن مثل من يدعو إلى الكف عن تصريف الكلمات، لأن العربي تكلم بها هكذا كمثل من يدعو إلى الكف عن النظر في الكون وكشف أسراره، لأن الله خلقه هكذا.... ثم إن إلقاء الكلمات إلى الناس، وفرضها عليهم جامدة راسخة يُعدُّ ضرباً من الحجر العلمي الذي لا يتفق مع كرامة الإنسان العقلية، ومع حريته الفكرية[144]، وقد قدم لنا الصرفيون ما رأوه،

---

(139) السابق نفسه.

(140) انظر الخصائص 1/ 257.

(141) انظر من قضايا اللغة والنحو، ص103.

(142) انظر علم الصرف دراسة وصفية، للدكتور/ محمد أبو الفتوح الشريف.

(143) انظر من قضايا اللغة والنحو، ص103.

(144) السابق. نفس الصفحة.

وصدق افتراضهم بعض ما نطق به العرب على الأصل الذي افترضوه، ومن أراد غضَّ الطرف عن عملهم فيلقدم لنا تفسيراً أفضل، ولا يقنع بقوله إن العربي نطق هكذا ثم يسكت!!

وفي قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾ قراءات عدة في لفظ «سكارى» نعرضها فيما يلي:

1 ـ قراءة جمهور القُرَّاء «سُكارى» بضم السين، وألف بعد الكاف في الموضعين، على وزن «فُعالى»[145]، «وسُكارى» جمع تكسير مُفرده «سكران»، ومثله «كُسالى» في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَامُوٓاْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُواْ كُسَالَىٰ﴾ [النساء: 142].

2 ـ قراءة حمزة والكسائي وخلف «سَكرَى» بفتح السين، وسكون الكاف، في الموضعين على وزن «فَعْلَى»[146]، وهو ـ سكرى ـ جمع تكسير، مفرده: سَكِرٌ، مثلُ: زَمِنٌ ـ مُبتلى ـ وزَمْنَى، قال ابن جني في المحتسب[147]: و«فعلى» في التكسير مما يختص به المبتَلَون، فالسُكْرُ عِلةٌ تلحق العقول.

3 ـ قراءة أبي هريرة، وأبي نهيك، وعيسى بفتح السين فيهما وألف بعد الكاف «سَكارى» بوزن «فَعالى»[148]، و«سكارى» جمع تكسير، واحده سَكران، وفي «البحر المحيط» جاء قوله: وقال أبو حاتم هي لغة تميم[149]، وجاء في تاج العروس[150] عن هذه القراءة قوله: لم يقرأ أحدٌ «سَكارى» بالفتح، وهي لغة، ولا يجوز القراءة بها، لأن القراءة سُنة مُتَّبعة، وفي المحتسب لابن جني[151] أن «سَكارى» ـ بفتح السين وألف بعد الكاف ـ جمع تكسير

---

(145) انظر البحر المحيط 6/ 350، النشر 312، كتاب السبعة ص434، وحجة القراءات ص472.

(146) المراجع السابقة نفسها.

(147) انظر المحتسب 2/ 72.

(148) انظر البحر المحيط 6، 350، والمحتسب 2/ 72، التبيان للعكبري 2/ 931، مختصر شواذ القرآن ص94.

(149) انظر البحر المحيط 6/ 350.

(150) انظر تاج العروس «سكر» 3/ 373، ومثله اللسان «سكر» 3/ 2047.

(151) انظر المحتسب 2/ 72، 73.

أصلُه: «سَكارين» على وزن فعالين، ثُمَّ تَغيَّر إلى «سَكارى» ويَدُلُّ على أنه قد كان في الأصل «سَكارين» «غرائين» في قول الشاعر:

إن يهبط الضبُّ أرضَ النون ينصرهُ ... يهلك ويعل عليه الماءُ والطينُ

أو يهبط النون أرض الضب ينصُرُه ... يـهـلـك ويـأكـلـه قـومٌ غـرائـيـن

و«غرائين» تكسيرٌ لـ «غرثان» وهو الجائع، ومؤنثه «غَرثى»، ويفترض ابنُ جني في «سكارين» أنهم ـ العرب ـ حوَّلوا النون إلى ياء، فصار سَكاريّ، ثُمَّ حذفوا إحدى الياءين، فصار سكارِي، ثم أبدلوا الكسرة فتحة، وأبدلوا من الياء ألفاً، فصار «سَكارَى»[152].

4 ـ قراءة الحسن والأعرج وأبو زُرعة وابن جُبير والأعمش، «سُكْرى» بضم السين وسكون الكاف منهما[153]، وقال الزمخشري عن هذه القراءة إنها غريبة، وقال أبو الفضل الرازي: فُعلى بضم الفاء من صفة الواحدة من الإناث، لكنها لما جعلت من صفات الناس وهم جماعة أجريت الجماعة بمنزلة المؤنث الواحد[154].

5 ـ قراءة أبي زُرعة «سَكْرَى» ـ بفتح السين وسكون الكاف ـ بـ«سُكرى» ـ بضم السين وسكون الكاف.

6 ـ وعن ابن جبير «سَكْرى» ـ بفتح السين وسكون الكاف ـ بـ «سُكَارَى» ـ بضم السين وفتح الكاف ـ.

7 ـ وعن الحسن أيضاً «سُكَارَى» ـ بضم السين وفتح الكاف ـ بـ «سَكْرى» ـ بفتح السين وسكون الكاف ـ.

وثد أثبت أبو حيان القراءات السابقة كلها[155]، وذكر غيره بعضها، وقد

(152) انظر المحتسب 2/ 72.

(153) انظر البحر المحيط 6/ 350، والكشاف 3/ 4.

(154) المرجعان السابقان. نفس الصفحة.

(155) السابق. نفس الصفحة.

ثبت أن «سَكَارى» ـ بفتح السين والكاف بعدها ألف ـ قراءة، وأن بعض اللغويين قال: إنها لغة وليست بقراءة، ما يدعونا إلى المزيد من توثيق القراءات مع التفريق بين ما هو جائزٌ لغةً، وبين ما هو قراءة قرآنية، وقد تتفق اللغة مع القراءة.

وفي الآية الكريمة تشبيه محذوف الأداة في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ﴾ وكذلك حذف منه وجه الشبه، ومن المعلوم أن التشبيه هو علاقة موازنة يجمع بين طرفين لاشتراكهما في صفة أو أكثر[156]، دون ما قصدٍ إلى أن الطرف الأول ـ المشبه ـ أصبح الطرف الثاني ـ المشبه به ـ فالتشبيه قائم في الكلام العربي على مبدأ المغايرة أي أن المشبه ليس هو المشبه به، بل بينهما اشتراك في صفةٍ أو أكثر مع احتفاظ كل منهما بذاته وكيانه، وهذا المعنى ذكره الجاحظ قائلا[157]: «وقد يشبِّه الشعراء والبلغاء الإنسان بالقمر والشمس، والغيث، والبحر، وبالأسد، وبالسيف، وبالحية، والنجم، ولا يخرجونه بهذه المعاني إلى حد الإنسان، وإذا ذموا قالوا: هو الكلب والخنزير، وهو القرد والحمار، وهو الثور، وهو التيس، وهو الذيب، وهو العقرب، ثم لا يُدخلون هذه الأشياء في حدود الناس ولا أسمائهم، ولا يخرجون بذلك الإنسان إلى هذه الحدود وهذه الأسماء»، وذلك ما قام عليه التشبيه في الآية الكريمة فـ«الناس سكارى» على سبيل المجاز حيث ضاع رشدهم، وفقدوا عقولهم، وليس هناك مُسكِر حقيقي، بل هناك شدة، وهول من جرَّائها دُهشوا وصاروا كالسكارى، ولذلك جاء عقب هذا التشبيه قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾ أي حقيقةً، وذلك مثلُ أن نقول: فلانٌ حمارٌ وليس بحمار، أي إنه مُشابه للحمار مجازاً فهو بليد غبي وليس بحمار حقيقةً، وعلماؤنا يقولون: إن من أدلة المجاز صدق نقيضه أي هُم سكارى مجازاً وليسوا بسكارى حقيقة[158]، ومثل هذا التركيب القرآني ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ﴾ يُطلِق عليه عبد القاهر الجرجاني التشبيه، فهو

---

(156) انظر جواهر البلاغة 200، والعمدة لابن رشيق 286.

(157) انظر الحيوان 1/ 211.

(158) انظر الإنصاف لأحمد بن المنير في حاشية تفسير الكشاف 3/ 4.

يقول: لا تُطلق الاستعارة على نحو قولنا: زيدٌ أسدٌ وهندٌ بدرٌ، ولكن نقول: هو تشبيهٌ[159].

هذا ويطلق البلاغيون على التشبيه الذي حذف منه الوجه والأداة «التشبيه البليغ» ويجعلونه أعلى مقاماً في البلاغة ممَّا ذكر فيه الوجه والأداة، ومن أمثلته قول أبي فراس مخاطباً سيف الدولة:

إذا صحَّ منك الود فالكُلّ هيّن ... وكلُّ الذي فوق التراب ترابُ[160]

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾ «الواو» هي واو الحال، ويُطلق عليها «واو الابتداء»، وهي ليست عاطفة، ولا أصلها العطف[161]، أي إنها نوعٌ مستقل من أنواع الواو في كلام العرب، وجملة الحال «هم بسُكارى» اسمية منفية بـ «ما» العاملة عمل «ليس» وهي «ما الحجازية وهذه الجملة الحالية مرتبطة بواو الحال، والضمير «هم» العائد على صاحب الحال ـ الناس ـ واجتماعهما ـ الواو والضمير ـ في الجملة الاسمية أكثر من الاقتصار على الضمير، وذهب الفراء والزمخشري إلى أنه لا يجوز انفراد الضمير في الاسمية إلا ندوراً شاذاً، بل لا بُدَّ منه ومن الواو معاً[162].

هذا، وقد جاءت الواو رابطة في جملة الحال دون أن يكون معها الضمير في مواضع في الأسلوب القرآني، منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾ [لقمان: 27] جملة «والبحر» ـ برفع البحر ـ حالية، والوا هي واو الحال، وهي الرابط فقط[163]، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ﴾ [الأعراف: 171]، جملة «كأنه ظلة» حالية، والرابط فيها الضمير فقط[164].

---

(159) انظر أسرار البلاغة ص279.

(160) انظر البلاغة العربية في ثوبها الجديد (علم البيان) 45.

(161) انظر همع الهوامع 4/ 50.

(162) انظر همع الهوامع 4/ 47.

(163) انظر الحال في الأسلوب القرآني ص151.

(164) السابق ص171.

هذا ونلحظ أن جملة الحال «وما هم بسكارى» جملةٌ خبرية، خالية من دليل استقبال أو تعجب، فهي مستوفية جميع الأوصاف ـ الشروط ـ التي ذكرها نُحاة العربية[165].

والباء في «بسكارى» زائدةٌ في خبر «ما» ـ على أنها حجازية ـ وهذه الزيادة شائعة في الأسلوب القرآني، من شواهدها قوله تعالى:

ـ ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ [البقرة: 74].

ـ ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [فصلت: 46].

ـ ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [ق: 29].

وقد نص النحويون على أن زيادتها في خبر «ما» كثيرة[166]، وقال ابن هشام: إن زيادتها في الخبر المنفي مقيس[167]، وقد أفادت زيادة الباء في الخبر «بسكارى» تأكيد نفي سكر الناس حقيقةً[168]، وهذا يظهر أن النحاة قد اهتموا بالحرف، وكشفوا النقاب عن وظيفته في التركيب لبيان المعنى المقصود.

﴿وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٞ﴾:

رأى صاحب كتاب «الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه «أن هذه الواو قبل «لكن» عاطفةٌ على استئناف مقدرٍ أي: هذه ـ الإشارة إلى ذهول كل مرضعة عما أرضعت ووضع كل ذات حمل حملها، ورؤية الناس سكارى وما هم بسكارى ـ أحوال هينة ولكنَّ عذاب الله شديد[169]، وقال في البحر المحيط: وجاء هذا الاستدارك بالإخبار عن عذاب الله بأنْ شديدٌ، لما تقدم ما هو بالنسبة للعذاب كالحالة الهينة اللينة، وهو الذهول، والوضع، ورؤية الناس أشباه

---

(165) انظر همع الهوامع 4/ 47.

(166) انظر شرح ابن عقيل 1/ 309.

(167) انظر مغني اللبيب 1/ 149.

(168) انظر الإنصاف لأحمد بن المنير في حاشية تفسير الكشاف 3/ 4، والأنصاف في مسائل الخلاف 1/ 167.

(169) انظر الجدول 17/ 82.

سكارى، وكأنه قيل: وهذه أحوال هينة ولكن عذاب الله شديد وليس بهين؛ لأن لكنَّ لا بُدَّ أن تقع بين مُتنافيين بوجه ما[170].

وهنا نلحظ أن مُعربي القرآن يُقدِّرون شيئاً ثم يحكمون بالعطف على ذلك المقدَّر، وعلى الرغم من أن ذلك التقدير من وحي معنى ما تقدَّم، إلا أنَّني أميلُ إلى اعتبار «الواو» مستأنفة، وليست عاطفة على مُستأنف مُقدَّر، وجملة «لكن عذاب الله شديدٌ» استئنافية مسبوقة بواو الاستئناف، وهي من الجمل التي لا محل لها من الإعراب، ولكنها مرتبطة بما قبلها ارتباطاً معنوياً.

هذا، وقد اشتغل الفكر النحوي بالبحث في «لكن»: هل هي بسيطة أو مركبة من «لا»، «إن» وزيدت عليها الكاف، أو هي بسيطة أو مركبة من: لكن أن، فطرحت الهمزة للتخفيف، ونون لكن لالتقاء الساكنين[171]، وأرى أن البحث في ذلك لا يُجدي نفعاً، وكان الأجدر أن تُبحث «لكنَّ» في تركيب الكلام، وقد قال الرضي في شرح الكافية معلقاً على قول من قال إنها مركبة: ولا يخفى أثر التكلف فيما قالوا، وهو نوع من علم الغيب[172]، وهي في التركيب القرآني السابق مفيدة للاستدارك، بمعنى: أنها رفعت توهُّم ما يمكن أن يُظنَّ من أنَّ أحوال الناس في هذا اليوم هينة لينة، وأثبتت حُكماً مخالفاً لذلك، وهو شدة عذاب الله، ويصحب الاستدراك ـ فيما أظن ـ توكيدٌ، حيث إن هذه الشدة بقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ﴾ مفهومة ضمناً من قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾، وفيما سبق كان اسم «لكنَّ» اسماً ظاهراً وهو «عذاب»، وقد لحظ علماء العربية أن اسمها قد يكون محذوفاً، وقد فرض حذفه ما جاء بعد لكنَّ مما لا يمكن أن يكون معمولاً لها، وذلك مثل قول أمية بن أبي الصلت:

ولكنَّ من لا يلق أمراً ينوبُهُ   بِعُدَّته ينزل وهو أعزلُ

(170) انظر البحر المحيط 6/ 351.

(171) انظر شرح الأشموني 2/ 191.

(172) انظر شرح الرضي 4/ 372.

حيث أُضمر اسم «لكنَّ» لأن ما بعدها «مَنْ» الشرطية، والشرط لا يعملُ فيه ما قبله»[173]، وقال سيبويه «إنما جازى حيث أضمر الهاء، أراد ولكنه[174]، ومثلُ لكنَّ في ذلك «إنَّ» في قول الأعشى:

إن من لام في بني بنت حسا ... ن أَلُمْهُ وأعصه في الخطوب

فتقدير الكلام: إنه[175]، لأن «مَنْ» شرطية، ولا يعمل فيها ما قبلها.

وبعد البحث في الأسلوب القرآني تبيَّن أنَّ «لكنَّ» عند تخفيفها ـ عدم تشديد النون ـ يبطل عملها وتصير حرف ابتداء ويتضح ذلك من قوله تعالى:

1 ـ ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ﴾ [الأنفال: 17]. قرأ حمزة والكسائي وابن عامر بتخفيف «لكنَّ» ورفع ما بعدها في الموضعين، وقرأ الباقون بالتشديد، ونصب لفظ الجلالة[176].

2 ـ ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ﴾ [البقرة: 102]. قرأ ابن كثير وأبو عمر وعاصم ونافع: ولكن الشياطين كفروا «بتشديد نون» لكنَّ ونصب «الشياطين» وقرأ ابن عامر «ولكنْ الشياطينُ» بتخفيف نون «لكن» ورفع «الشياطين»[177].

وقال يونس والأخفش: إنَّ «لكنَّ» إذا خففت يجوز أن تعمل، وقد حاولتُ أن أجد لذلك شاهداً فلم أعثر، وقال الرضي[178]، «ولا أعرف به شاهداً»، ونستطيع أن نقول هنا: إن الأسلوب القرآني بقراءاته يدعم ما قاله النحاة بصدد «لكنَّ»، فقد قالوا: إذا خُفِّفت يبطُل عملها، وصدَّقت القراءات القرآنية ذلك، وَبتتبع الأسلوب القرآني يُرفَضُ قول «يونس والأخفش» اللذين أجازا العمل وهي مخففة، حيث لم نجد شاهداً يدعم ذلك، وخُرِّجَ ما نُصب

(173) انظر مغني اللبيب ص384.
(174) انظر كتاب سيبويه 3/ 73 تحقيق هارون.
(175) انظر السابق ومعه الإنصاف في مسائل الخلاف 1/ 80.
(176) انظر حجة القراءات لأبي زرعة ص309، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج 2/ 406.
(177) انظر كتاب السبعة في القراءات ص168، ومعاني القرآن وإعرابه 1/ 183.
(178) انظر شرح الرضي على كافية ابن الحاجب 4/ 372.

بعد المخففة على أنه منصوبٌ بـ «كان» المقدرة، ففي قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: 40]، قال الزجاج: «من نصب «رسولَ» و «خاتم» فالمعنى: ولكن كان رسول الله وكان خاتم النبيين، ومن رفع فالمعنى: ولكن هو رسول الله ولكن هو خاتم النبيين[179]، وفي لسان العرب جاء قوله: وفي قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: 40] نُصب «رسول» لأنه خبرٌ لـ «كان» المقدرة أي ولكن كان رسولَ الله[180].

وقد كشف «الزمخشري» عن سر التعبير القرآني بـ «ترون» في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا﴾، والتعبير بـ «ترى» في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ﴾، فقال فإن قلت: لم قيل أولاً «ترون» ثم قيل «ترى» على الإفراد؟ قلت: لأن الرؤية أولاً علقت بالزلزلة فجُعل الناس جميعاً رائين لها، وهي معلقة أخيراً بكون الناس سكارى أي على حال السكر، فلا بد أن يجعل كل واحد منهم رائياً لسائرهم[181].

الخاتمـة

هذا، وفيما سبق أظهرت الدراسة ما يلي:

1 ـ أن علماء العربية يُدركون وظيفة اللفظة في التركيب، كما يدركون أيضاً ما ينطوي عليه التركيب من دلالات، وهذا الإدراك لدى العربي قديم، يقول ابن جني: «حضرني قديماً بالموصل أعرابي عقيلي جوني تميمي، يقال له محمد بن العساف الشجري، وقلما رأيت بدوياً أفصح منه، فقلت له يوماً شغفاً بفصاحته والتذاذاً بمطاولته، وجرياً على العادة معه في إيقاظ طبعه واقتداح زند فطنته: كيف تقول: أكرم أخوك أباك؟ فقال: كذلك، ـ أي أقول: أكرم أخوك أباك. فقلت له: فكيف تقول: أكرمني أبوك؟ فقال: كذلك، فقلت له: أفتقول: أكرم أخوك أباك؟ فقال: لا أقول أبوك أبداً ـ أي في التركيب الأخير، فقلت له:

(179) انظر معاني القرآن وإعرابه 4/ 230.

(180) انظر لسان العرب «الكن» 5/ 4070.

(181) انظر الكشاف 3/ 5.

فكيف تقول: أكرمني أبوك؟ فقال: كذلك، قلت: ألست تزعم أنك لا تقول: أبوك أبداً؟ فقال: «ايش» اختلفت جهتا الكلام، ثم يعلق ابن جني قائلاً: فهل قوله: اختلفت جهتا الكلام إلا كقولنا نحن: هو فاعل، وكان في الأول مفعولاً. فانظر إلى قيام معاني هذا الأمر في أنفسهم، وإن لم تقطع به عبارتهم[182]، وقد ذكر ابن جني ذلك أيضاً في كتابه «الخصائص»، ثم قال معلقاً: «فهل هذا إلا أدل شيء على تأملهم مواقع الكلام، وإعطائهم إياه في كل موضع حقه، وحصته من الإعراب، عن ميزة وبصيرة، وأنه ليس استرسالاً ولا ترجيحاً[183].

«وقد احتفظت العربية الفصحى في ظاهرة التصرف الإعرابي بسمة من أقدم السمات اللغوية التي فقدتها جميع اللغات السامية ـ باستثناء البابلية القديمة ـ قبل عصر نموها وازدهارها الأدبي، وقد احتدم حول غاية بقاء هذا التصرف الإعرابي في لغة التخاطب الحي، فأشعار عرب البادية ـ قبل الإسلام وفي عصوره ـ ترينا علامات الإعراب مطردة كاملة السلطان، كما أن الحقيقة الثابتة المتمثلة في أن النحويين العرب كانوا ـ حتى القرن الرابع الهجري ـ يختلفون إلى عرب البادية ليدرسوا لغتهم تدل على أن التصرف الإعرابي كان في أوج ازدهاره آنذاك»[184].

وقد حافظ القرآن الكريم على التصرف الإعرابي للغة العربية وحين اختلط العرب بغيرهم، وفسدت الألسنة عن سنن اللسان العربي، ففكر المخلصون من أبناء الأمة في وضع ما يحفظ على العرب لغتهم «جاء رجل إلى زياد بن أبيه فقال له: صلح الله الأمير، «توفي أبانا وترك بنون». فقال زياد متعجباً: توفي أبانا وترك بنون! ادعوا لي أبا الأسود الدؤلي، فلما جاءه قال له: اصنع ما كنت نهيتك عنه ـ فيما سبق ـ ففعل، أي وضع علم النحو[185].

2 ـ تُظهر كُتب الإعراب للأسلوب القرآني خلافاً حول إعراب بعض

(182) انظر معجم الأدباء 12/105 ترجمة ابن جني.

(183) انظر الخصائص، 1/76.

(184) انظر العربية دارسات في اللغة واللهجات والأساليب ليوهان فك، ص15.

(185) انظر العربية دارسات في اللغة واللهجات والأساليب ليوهان فك، ص15.

ألفاظه أو جمله، وهذا الخلاف مُهم، حيثُ إنَّه يظهر فكر علمائنا حول توظيف المفردات أو الجمل في الأسلوب القرآني، وذلك مثلُ خلافهم حول «الرفع» في لفظ «الناس» في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، وكذلك خلافهم حول جواز النصب مع الرفع في نفس اللفظ «الناس»، وتبقى حرية الرأي حول اختيار رأي من هذه الآراء، أو ابتكار قول آخر غير مسبوق، وهذا ما يجب أن يكون حتى لا يقف البحث عند ما قدَّمه السابقون.

3 ـ كان النحويون يلاحظون الفروق بين التراكيب، فما يجوز من وجه إعرابي في لفظ داخل تركيب، لا يجوز أن يطلق على لفظ آخر في تركيب مشابه، فـ«الظريف» في قولنا: يا محمد الظريف يجوز فيه الرفع مراعاةً للفظ المنادَى (محمد) ويجوز فيه النصب مراعاة لمحله، أما «الناس» في «يأيها الناس» فلا يجوز فيه إلا الرفع؛ لأنه لا يجوز أن يُستغنى عنه، بخلاف «الظريف» فيمكن الاستغناء عنه.

4 ـ قول «الصبان» بنصب «الكافرون» في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: 1] على أنها قراءة نقلاً عن «ابن الباذش» لعله أوردها في كتابه (الإقناع)، وقد ذكر ابن الجزري في ترجمته أن به أوهاماً ردها عليه في كتاب (الأعلام).

5 ـ الباحث في متن اللغة، يقول أحياناً في بعض الألفاظ إن أصلها كذا معتمداً على ورود ذلك الأصل في بعض النصوص، وملاحظاً ما حدث فيها حينما ابتعدت عن ذلك الأصل، وذلك مثل ما حدث في لفظ «الناس» من أن أصله «الأناس»، وما حدث من اختلاف حول أصل مادته اللغوية.

6 ـ في كلام العرب يحدث إبدال حرفٍ مكان حرفٍ أحياناً، وقد أُلِّف في ذلك كُتُبٌ، ولهذا الإبدال مُسَوِّغاتٌ صوتية حيناً، وذلك مثل إبدال السين في «الناس» تاءً فيقال: النَّات، ولذلك الإبدال شواهدُ من كلام العرب الفصحاء، وقد وقع ذلك الإبدال في بعض ألفاظ القرآن الكريم فيما قرىء به شذوذاً.

7 ـ نداء ما فيه «أل» يتم التوصل إليه بلفظ «أيُّ» إنْ كان مذكراً أو «أيَّة» إن كان مؤنثاً، وهذا ما جاء في الأسلوب القرآني، وقد ذكر النحويون حالاتٍ قليلة

يجوز فيها نداء ما فيه «أل» مباشرة، وكان لهم تأويلٌ غير مفسدٍ لبعض النُّصوص التي باشر فيها حرف النداء «يا» ما فيه الألف واللام.

8 ـ للصرفيين في بعض الألفاظ العربية ومنها ألفاظ القرآن الكريم أعمالٌ، وذلك مثل افتراضهم أنَّ أصل فعل الأمر «اتقوا» اوْتقيوا، وكذلك افتراضهم أن أصل الفعل «تضع» توضِع، وأن أصل الفعل المضارع «ترى» ترأى، وقد كانت لبعض هذه الافتراضات ما يُصدِّقُها مما شذَّ، أو ما سمَّاه ابن جني مُنبِّهاً على الأصل، وقد ضاق بعضُ المحدثين ذرعاً من هذه الافتراضات، ولكن الحقَّ مع الصرفيين فيما فعلوا من تحليلات، وليت من يعترض على ذلك يُقدم مقترحاً مقبولاً، ولكن هيهات، إنَّهم يقولون: هكذا نطق العربي ثم يسكتون!!!

9 ـ في الأسلوب القرآني يُقدِّر الدارسون له أشياء محذوفة، وذلك مثل تقديرهم حذف المضاف في قوله تعالى: ﴿ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ﴾، ولحذف المضاف ضوابط في العربية إن توفرت القرائن والدلائل على ذلك المحذوف، جاز لنا أن نقيس عليه دون أخذٍ برأي من يرى عدم القياس على ذلك الحذف، وهو أبو الحسن الأخفش.

10 ـ أظهرت الدراسة أن بعض ألفاظ القرآن الكريم قد يكون مستعملاً استعمالاً حقيقياً، ويمكن أن يكون مستعملاً استعمالاً مجازياً، وذلك مثل لفظ «زلزلة»، فيحتمل أن تكون هناك يوم القيامة زلزلة حقيقية، ويمكن أن يكون اللفظ مستعاراً للشدة والهول الذي يكون في ذلك اليوم.

11 ـ بينت الدراسة أن الأسلوب القرآني فيه استعمال للمجاز العقلي، واستعمال للمجاز اللغوي، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ﴾، ففي ذلك مجاز عقليٌّ، وفي «زلزلة» مجاز لغوي.

12 ـ أظهرت الدراسة أن الوقوف عند دلالات التفكير في الأسلوب القرآني أمر قد اهتم به البلاغيون، ولم يعطه النحوي القدر اللازم له، وذلك مثل الوقوف عند دلالة تنكير «شيء عظيم».

13 ـ كشفت الدراسة عن سر الفصل بين جملة النداء «يأيها الناس»، وبين جملة «اتقوا ربكم» وكذلك كشفت عن سر الفصل بين جملة «أتقوا ربكم» وبين

جملة «إنّ زلزلة الساعة شيء عظيم»، وبينت أن ذلك من الأمور التي عُني بها البلاغيون عناية فائقة.

14 ـ كان في هذه الدراسة وقوفٌ عند الخلاف النحوي بين الكوفيين والبصريين حول عمل «إنَّ» في رفع خبرها، وبينت أن الاشتغال بذلك أمرٌ لا طائل وراءه.

15 ـ في الدراسة تمَّ إحصاء ما جاء في الأسلوب القرآني من «أسلوب النداء بلفظ يأيُّها الناس» وما جاء عقبه من أُسلوبٍ إنشائي أو خبري.

16 ـ في بعض الكتب المهتمة بدراسة الأسلوب القرآني قراءات تُذْكرُ بصيغة المبني للمجهول، ولها توجيه لغوي، ولكن بالبحث عنها لم نجدها في كتب القراءات، وذلك مثل قراءة «تُذهَل» بالبناء للمجهول، و«تُذهِل» بضم التاء وكسر الهاء، فلم أجدها في كتب أثبتها في ثنايا البحث، وقد وجدت الثانية في البحر المحيط، وذلك ما يدعونا للبحث في توثيق هذه القراءات التي تُذكر بصيغة المبني للمجهول.

17 ـ وقفت الدراسة عند ظاهرة الصفات التي تجري على المؤنث بغير علامةٍ للتأنيث، وأظهرت آراء العلماء في توجيه هذه الظاهرة.

18 ـ ظهر من الدراسة أن «ما» في قوله تعالى: ﴿عَمَّآ أَرۡضَعَتۡ﴾ يمكن أن تكون مصدرية، ويمكن أن تكون موصولية، والمعنى القرآني يحتمل الرأيين دون تعسُّفٍ.

19 ـ تم الوقوف في هذه الدراسة عند القراءات في لفظ «سكارى»، وبينتُ ما فيه من قراءات، ورددتُ قول من يقول: إن «سَكارى» بفتح السين والكاف بعدها ألف ليست قراءة بل هي لغة.

20 ـ وقفتُ أثناء دراسة النص القرآني عند التشبيه في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾ وبيَّنتُ أنَّ أسلوب التشبيه يختلف في تكوينه عن أسلوب الاستعارة، ولكلٍّ موضعه في الأسلوب القرآني.

21 ـ أظهرت الدراسة أن جملة الحال، في النص القرآني محل الدراسة،

اسمية مرتبطة بالواو والضمير، وفي آيات أُخرى قد ارتبطت بالواو فقط، وارتبطت أحياناً بالضمير فقط، ودفعت الدراسة بذلك قول بعض النحويين خلاف ذلك.

22 ـ تبيّن من الدراسة أنّ زيادة الباء في «بسكارى» له دلالة، ثم بيّنتُ أنّ زيادة الباء في خبر «ما» شائع مقيس في الأسلوب القرآنيّ.

23 ـ ظهر بالوقوف عند قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ﴾ أن الفكر النحوي قد اشتغل بالبحث في «لكن»: هل هي بسيطة أو مركبة، وبينتُ أن الاشتغال بذلك تكلفٌ يجب أن تبتعد عنه الدراسة النحوية، وتتجه لدراسة الأداة «لكن» ودلالاتها داخل التراكيب، كما كشفتُ عن أن «لكنّ» إذا خُفِّفت ـ لم تشدد النون ـ لا تعمل النصب فيما بعدها، ورددتُ قول من يقول من النحاة إنها إذا خُفِّفَت جاز أن تعمل، وكان دليلنا في ردِّ ذلك هو عدم العثور على شاهدٍ يؤيد ذلك القولَ.

هذا وفيما قدمتُ دراسة متواضعة لغوية للنص القرآني، وأرى أن يُهتم بمثل هذه الدراسة، حيث إنَّ فيها نفعاً كثيراً، وأن يقوم بذلك من يُنقِّرُ في كتب السابقين ليكشف عما في فكر علمائنا من عمق، وما يبدو في بعضه من ضعف، وما يظْهرُ فيه أحياناً من أخطاء، وسبحان من له الكمال.

المصادر والمراجع

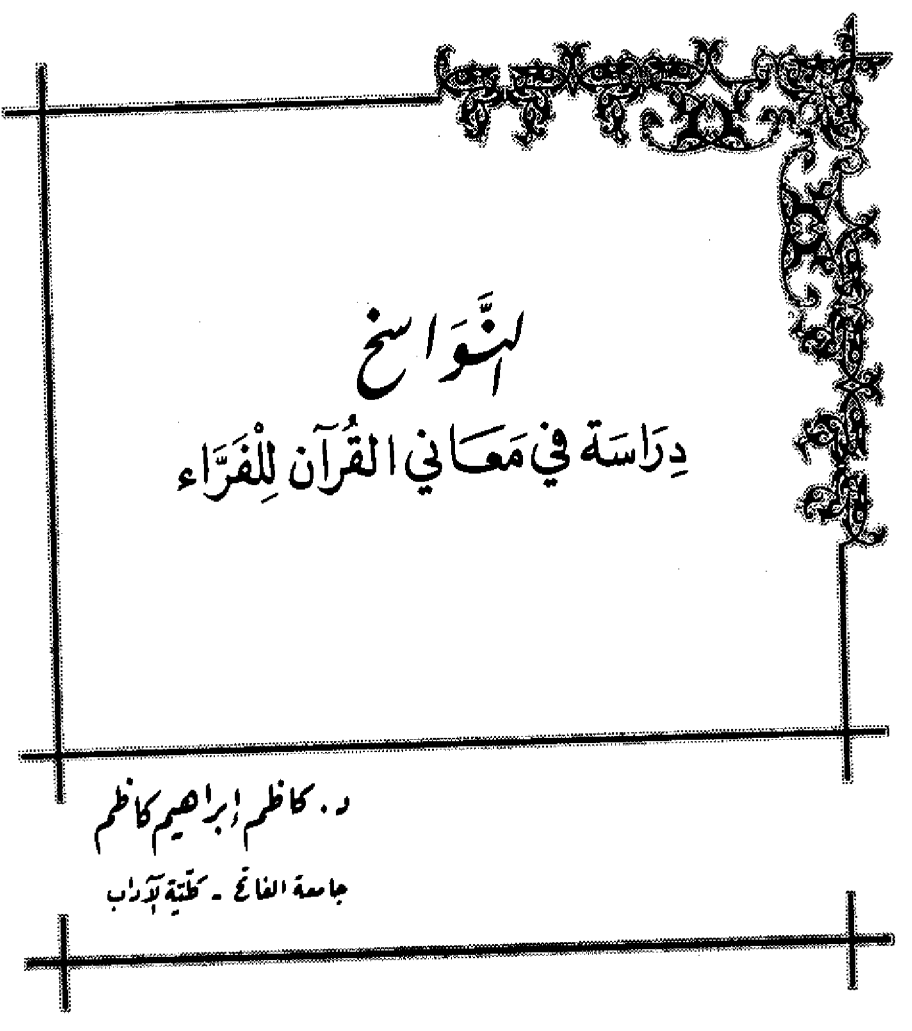
- أسرار البلاغة: عبد القادر الجرجاني. دار المعرفة 1978م.
- أسرار العربية: أبو البركات عبد الرحمن الأنباري. تحقيق: أحمد بهجت البيطار. مطبعة الترقي دمشق 1957م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف: أبو البركات عبد الرحمن الأنباري. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة 1953م.
- الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال: ناصر الدين أحمد بن المنير الإسكندري بهامش الكشاف دار الفكر.

- الإملاء والترقيم في الكتابة العربية: عبد العليم إبراهيم. مكتبة غريب.
- البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي. القاهرة 1328هـ.
- البرهان في علوم القرآن: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعرفة بيروت ـ لبنان.
- بغية الوعاة: جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.
- البلاغة العربية في ثوبها الجديد «علم البيان»: د. بكري الشيخ أمين. دار العلم للملايين.
- تاج العروس: السيد مرتضى الزبيدي. دار ليبيا للنشر والتوزيع والإعلان. بنغازي ـ ليبيا.
- التبيان في إعراب القرآن: أبو البقاء العكبري. تحقيق: علي محمد البجاوي. مكتبة عيسى البابي الحلبي.
- التبيان في تصريف الأسماء: د. أحمد حسن كحيل. الطبعة السادسة 1978م. مطبعة السعادة.
- تفسير التحرير والتنوير: محمد الطاهر عاشور. الدار التونسية للنشر.
- تفسير النهر الماد من البحر: أبو حيان الأندلسي بهامش البحر، القاهرة 1328هـ.
- الجامع لأحكام القرآن: القرطبي. القاهرة. 1967م.
- الجدول في إعراب القرآن: محمود صافي. دار الرشيد دمشق، بيروت.
- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: السيد أحمد الهاشمي. الطبعة السادسة. دار الكتب العلمية.
- حاشية الأمير على مغني اللبيب: دار إحياء الكتب العربية.
- حاشية الصبان على شرح الأشموني: الطبعة الثانية. القاهرة.
- حاشية يس على شرح التصريح: دار إحياء الكتب العربية. مطبعة عيسى البابي الحلبي. مصر.
- الحال في الأسلوب القرآني: عبد الستار عبد اللطيف أحمد سعيد. منشورات المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس ـ ليبيا 1984م.
- حجة القراءات: أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة. تحقيق: سعيد الأفغاني. منشورات جامعة بنغازي.

- الحيوان: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. تحقيق: هارون. دار إحياء التراث العربي. بيروت.
- خزانة الأدب: عبد القادر البغدادي. تحقيق/ عبد السلام هارون. نشر مكتبة الخانجي.
- الخصائص: ابن جني. تحقيق: محمد علي النجار. دار الكتب المصرية 52 ـ 1956م.
- شرح ابن عقيل تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.
- شرح الأشموني مع حاشية الصبان: الطبعة الثانية ـ القاهرة.
- شرح بدر الدين محمد بن مالك على لامية الأفعال: مكتبة ومطبعة الحلبي 1948م.
- شرح التسهيل: ابن مالك. تحقيق: د. محمد المختون، د. عبد الرحمن السيد، دار هجر للنشر والتوزيع والإعلان.
- شروح التلخيص: دار الهادي. بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة، 1992م.
- شرح شافية ابن الحاجب: تحقيق الزفزافي وآخرين. 1356هـ.
- شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: تحقيق: يوسف عمر. منشورات جامعة قاريونس بنغاري ـ ليبيا.
- شرح المفصل: ابن يعيش. المطبعة المنيرية ـ القاهرة.
- شرح الفصيح: ابن هشام اللخمي. دراسة وتحقيق: مهدي عبيد جاسم. سلسلة خزانة دار صدام للمخطوطات 4.
- شذا العرف في فن الصرف: الشيخ أحمد الحملاوي.
- الصاحبي: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. تحقيق: السيد أحمد صقر. دار إحياء الكتب العربية. مطبعة فيصل عيسى البابي الحلبي. القاهرة.
- الصحاح وتاج اللغة: للجوهري. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار.
- العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب: يوهان فك. ترجمة د. رمضان عبد التوّاب، نشر مطبعة الخانجي. القاهرة.
- عمدة الحفاظ تفسير أشرف الألفاظ: أحمد بن يوسف بن عبد الدايم الحلبي المعرف بالسمين الحلبي. تحقيق: عبد السلام أحمد التونجي. منشورات: جمعية الدعوة الإسلامية طرابلس ـ ليبيا.
- علم البيان: د. عبد العزيز عتيق. دار النهضة العربية. بيروت.

- علم الصرف: دراسة وصفية. د. محمد أبو الفتوح شريف. دار المعارف ـ مصر.
- علم المعاني: د. عبد العزيز عتيق. دار النهضة العربية ـ بيروت.
- علم المعاني: د. درويش الجندي. دار نهضة مصر للطباعة والنشر ـ القاهرة.
- علوم البلاغة: أحمد مصطفى المراغي. دار القلم. بيروت.
- العمدة: لابن رشيق القيرواني. دار الجيل.
- فن البديع: د. عبد القادر حسين. دار الشروق. ط أولى 1983م.
- في أصول النحو: سعيد الأفغاني. ط ثانية. مطبعة جامعة دمشق 1964م.
- في النحو العربي نقد وتوجيه: د. مهدي المخزومي. دار الرائد العربي ـ بيروت.
- القاموس المحيط: مجد الدين الفيروز أبادي.
- كتاب الإملاء للشيخ حسين والي ط(2) 1331هـ 1913م.
- كتاب سيبويه: تحقيق: هارون. عالم الكتب.
- كتاب السبعة في القراءات: لابن مجاهد تحقيق: د. شوقي ضيف. الطبعة الثالثة، دار المعارف ـ مصر.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل: محمود الزمخشري. دار الفكر.
- لسان العرب: ابن منظور. دار المعارف.
- لهجات العرب لأحمد تيمور (سلسلة المكتبة الثقافية 390) ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1393هـ 1973م.
- المحتسب: أبو الفتح ابن جني. تحقيق «على النجدي ناصف، د. عبد الحليم النجار، د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي. القاهرة 1386هـ.
- المصباح المنير: الفيومي.
- مختصر شواذ القرآن: ابن خالويه. مكتبة المتنبي. القاهرة.
- معاني القرآن وإعرابه: أبو إسحاق الزجاج. تحقيق: د. عبد الجليل شلبي. عالم الكتب.
- معجم الأدباء: ياقوت الحموي. ط ثالثة. دار الفكر للطباعة والنشر.
- المغني في تصريف الأفعال: عبد الخالق عظيمة. دار العهد الجديد للطباعة. القاهرة.
- مغني اللبيب: ابن هشام الأنصاري. تحقيق: د. مازن المبارك، محمد علي حمد الله. مراجعة: سعيد الأفغاني. دار الفكر.

- المغني في توجيه القراءات العشر المتواترة: د. محمد سالم محيسن. دار الجيل.
- منار السالك إلى أوضح المسالك: محمد عبد العزيز النجار. مطبعة الفجالة - القاهرة.
- موطئة الفصيح لموطأ الفصيح: تحقيق: د. عبد الستار عبد اللطيف أحمد سعيد. رسالة دكتوراه في الآداب، جامعة عين شمس 1992م.
- النشر في القراءات العشر: أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري. مطبعة التوفيق. دمشق 1345هـ.
- النوادر في اللغة: أبو زيد الأنصاري. تحقيق: د. عبد القادر حسين. منشورات جامعة الفاتح.
- همع الهوامع: جلال الدين السيوطي. تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم. دار البحوث العلمية. الكويت.



النواسخ
دراسة في معاني القرآن للفراء

د. كاظم إبراهيم كاظم
جامعة الفاتح - كلية الآداب

لقد تناولنا «الجملة الاسمية» في بحث سابق، وقد نُشر في العدد الخامس عشر من هذه المجلة، ونتناول في هذا البحث القضايا التي تعرض لها الفراء في نواسخ الجملة الاسمية، ونشير إلى أن الفراء كان يصف بعضها بالنواقص في المعنى أو بما يحتاج إلى الاسمين: وهي «كان وأَخواتها»، والمشبهات بـ «ليس» وأَفعال المقاربة، و«إِنَّ وأَخواتها» و«لا» النافية للجنس، و«ظنَّ وأَخواتها». وسيكون ذلك في شكل مباحث.

المبحث الأول
كانَ وأَخواتها

لم يتعرض الفراء إِلى أَخوات «كان» كلها، وإِنما اقتصر على بعض القضايا

بما يقتضيه التوضيح، وكان أكثرها في «كان» لشيوع استعمالها في القرآن الكريم، كما ذكر قضايا في «ما زال وأَخواتها»، وفي المشبهات بـ «ليس».

«كان» وأَخواتها نواقص:

لم يختلف الفراء عن غيره من النحاة في أن «كان وأَخواتها» وكذا «ظَنَّ وأَخواتها» نواقص، وقد نص على هذا في قوله: (كما تنصب «كان وأَظنُّ؛ لأَنهنَّ نواقص في المعنى، وإِنْ ظننتَ أَنهنَّ تامات)[1]. ويريد بهذا أن المعنى لا يتم بالمرفوع بدليل أَنه أَشار في مكان آخر إِلى أَن مثل هذه الأفعال تحتاج إِلى اسمين، ولم يصرح بأَن هذين الاسمين أَصلهما مبتدأٌ وخبرٌ[2]. وقول الفراء بأَنها تطلب الاسمين مجازاً؛ لأَنها قد تطلب الاسم والفعل إِذا كان الأَخير خبراً.

واللافت للنظر في النص المتقدم أَن الفراء قد صرح بأَن «كان وأَخواتها» وكذا القول في «ظنَّ وأَخواتها» مما تنصب، ونشير إِلى أَنه نص في مكان آخر على أَن لـ «كان» مرفوعاً ومنصوباً، جاء ذلك في جواز الرفع والنصب لقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا﴾ [البقرة: 282]، قال: (ترفع وتنصب. فإِنْ شئتَ جعلتَ «تُدِيرُونَهَا» في موضع نصب، فيكون لـ «كانَ» مرفوع ومنصوب. . .)[3].

إِن كل ما تقدم لا يفيد أَن المرفوع هو اسم لـ «كان»، والمنصوب هو خبرها على الرغم من أَنه قد نص على أَن «كان» مما تفتقر إِلى شيئين، غير أَنه قد نص في موضع آخر على أَن المنصوب هو للاسم المرفوع، نذكر منه ما جاء به في قوله تعالى: ﴿ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا﴾ [الزخرف: 17]، قال: (الفعل للوجه فلذلك نصبت الفعل. . .)[4].

---

(1) الفراء 1/ 281.

(2) انظر الفراء 3/ 56، وانظر أيضاً 1/ 45.

(3) الفراء 1/ 185، وانظر ما بعدها.

(4) الفراء 3/ 28، وانظر 2/ 106.

عامل النصب في خبر «كان»:

قد يكون الفراء مضطرباً في الناصب للخبر، لأنه قد نص على أن الناصب هو «كان»، وهذا ما يستفاد من النص المتقدم (.. كما تنصب «كان وأظنُّ»، لأنهن نواقص في المعنى..) فالفراء قد صرح بأن النصب بـ «كان» وبـ «أظنُّ»، كما نص على النصب بها في موضع آخر حين تحدث في دخول الباء على الخبر المرفوع والمنصوب حيث قال: (... فأدخل الباء في فعل لو ألقيت منه نصب بالفعل لا بالباء، يقاس على هذا، وما أشبهه)[5].

وقوله هذا لم يطّرد في «كان»، فقد ذكر في مكان آخر أن النصب حاصل بالضمير المستتر، وقد صرح بذلك في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: 67]، فقد ذكر جواز أن يُنصب «قواماً» بالضمير المستتر في «كان» وتقديره: كان الإنفاق قواماً بين ذلك، كما أجاز أن يكون التقدير: كان الوسط بين ذلك قواماً[6]، ويفسر هذا بأن إضمار الاسم يوجب نصب الخبر، وإذا لم يضمر يرفع الاسم المذكور بدليل أنه ذكر في مكان آخر أن من عادة العرب أن يكون لـ «كان» اسم مرفوع واسم منصوب، وأنه جاز أن تكتفي بالاسم المرفوع بعدها، وإذا ما نُصب المذكور أُضمر اسم مرفوع[7]، كل هذا يشير إلى أن النصب بـ «كان» أو «كان» واسمها. وهذا يتوقف على المعنى، وذلك إذا وُجد الاسمان، وجاز الرفع والنصب في الاسم الواحد. فإنْ نُصبَ فـ «كان» ناقصة، وإنْ رُفع فـ«كان» تامة».

رفع خبر «كان وأخواتها» إذا كان اسمها وخبرها نكرتين:

إن الفراء الذي نص على أن «كان وأخواتها» تفتقر إلى مرفوع ومنصوب، قد ذهب إلى رفع الخبر إذا كان اسمها وخبرها نكرتين، وقد تقدم اسمها على خبرها، وقد نص الفراء على هذا في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾

---

(5) الفراء 3/ 56، وانظر النصب بـ «كان» 1/ 457، وسيأتي بيان هذا.

(6) انظر الفراء 2/ 272.

(7) انظر الفراء 1/ 361، وانظر 2/ 368، 2/ 375، وانظر هذا في الكتاب 1/ 46 ـ 47، ومعاني الأخفش 133، وإعراب القرآن للنحاس 1/ 294 ـ 295، والقضايا النحوية 173 ـ 174.

[الإخلاص: 4]، قال: (وإذا كان فعل النكرة بعدها أتبعها في «كان وأخواتها»، فتقول: لم يكن لعبد اللّهِ أحدٌ نظيرٌ، فإذا قدمت النظير نصبوه، ولم يختلفوا فيه، فقالوا: لم يكن لعبد اللّهِ نظيراً أحدٌ، وذلك أنه إذا كان بعدها فقد تبع الاسم في رفعه، فإذا تقدم فلم يكن قبله شيء يتبعه رجع إلى فعل «كان»، فنصب)[8].

ويمكن القول: إن النصب واقع إذا كان اسمها معرفة، سواء أكان النصب بها أم باسمها، وتفسير ذلك يعود إلى عامل الرفع في المبتدأ والخبر، وهذا يرجعنا إلى نتيجة توصلنا إليها في بحث الجملة الاسمية وفي غيرها من البحوث أن الفراء ينظر إلى أن العلاقة الموجودة بين المبتدأ والخبر أو بين غيرهما من التراكيب هي التي تمثل العامل في تلك الأساليب، وكذا الحال في «كان وأخواتها»، فإنه قد يُرفع الخبر في «كان»، لأن المبتدأ ـ كما ننظر إليه ـ يفتقر إلى الخبر كي يخصصه، وقد يَنصبه في غير هذا، وإذا لم يكن هناك ما يفتقر إليه اسمها، فالفراء يرى أن «كان» تامة.

معاني «كان»:

أولاً: أنها بمعنى المضي، وذلك أنها تدخل على معنى قد انقطع، وهذا ما سيتضح في النص الآتي:

ثانياً: أنها تفيد معنى الاستمرارية، فقد ذكر الفراء أن حق «كان» أن تدخل على كل فعل قد كان، ثم انقطع، وأجاز أن تفيد المعنى غير المنقطع الذي اصطلَح عليه بالخبر الدائم، حيث قال: (وربما أدخلت العرب «كان» على الخبر الدائم الذي لا ينقطع. ومنه قول الله في غير موضع ﴿وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ [الفرقان: 54] ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: 96]، فهذا دائم، والمعنى البيِّن أن تُدخل «كان» على كل خبر قد كان ثُم انقطع؛ كما تقول للرجل: قد كنتَ موسراً، فمعنى هذا: فأَنتَ الآنَ مُعْدِم)[9].

(8) الفراء 3/ 299، ونشير إلى أن سيبويه ذهب في نحو: ما كان فيها أحدٌ خيرٌ منكَ، وأمثاله أنَّ الجار والمجرور «فيها» متعلق بمضمر تقديره: مستقراً، انظر الكتاب 1/ 55.

(9) الفراء 2/ 403.

ثالثاً: كان وأَخواتها تامة، لقد نص الفراء على مجيء «كان» و«ليس» وأَخواتها بأَن لا يكون لها خبر بمعنى أَنها تامة، وأَشار إِلى ذلك من خلال تجويزه الرفع لـ «مثقال» في قوله تعالى: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنَّهَآ إِن تَكُ مِثۡقَالَ حَبَّةٖ مِّنۡ خَرۡدَلٖ . . .﴾ [لقمان: 16]، قال: (يجوز نصب المثقال ورفعه، فمَن رفع رفعه بـ «تَكُنْ»، واحتملت النكرة أَلاَّ يكون لها فعل في «كان وليس وأَخواتها». . .)[10].

فكلام الفراء المتقدم يفيد أَنه قد أجاز أن يكون المرفوع بـ «كان» التامة وأخواتها نكرةً، ونشير إلى أنه علل جواز ذلك في النكرة؛ لأنها أصلاً صفة لموصوف محذوف، وَهي وموصوفها بمنزلة المبتدأ والخبر، فيحذف الموصوف، وتقع الصفة محله، ومنع مثل هذا في المعرفة الموصوفة، قال: (وذلك أنه جائز في النكرات أن تكون أفعالها تابعة لأسمائها؛ لأنك تقول: إن كان أحد صالح ففلان، ثم تُلقي «أحداً»، فتقول: إن كان صالح ففلان، وهو غير موقت، فصلح نعته مكان اسمه؛ إذ كانا جميعاً غير معلومين، ولم يصلح ذلك في المعرفة؛ لأن المعرفة موقتة معلومة، وفعلها غير موافق للفظها ولا لمعناها.

فإن قلت: فهل يجوز أن تقول: كان أخوك القاتل، فترفع؛ لأن الفعل معرفة والاسم معرفة، فترفعا للاتفاق إذا كانا معرفة كما ارتفعا للاتفاق في النكرة؟ قلت: لا يجوز ذلك من قِبَلِ أن نعت المعرفة دليل عليها إذا حصلت، ونعت النكرة متصل بها كصلة «الذي». . .)[11].

ويظهر من النص أن الفراء قد منع رفع المعرفة الموصوفة بـ «كان» التامة، ونشير إلى أنه أجازه في المعرفة المؤكدة توكيداً لفظياً، ونص عليه في قول الشاعر:

أفاطِمَ إني هالك فتبيَّني ... ولا تجزعي كلُّ النساء يئيم

---

(10) الفراء 2/ 328، ونشير إلى أنه ذكر النصب على إضمار اسم.

(11) الفراء 1/ 185.

ولا أُنبَأَنْ بأَنَّ وجهكِ شانه خُمُوشٌ وإنْ كان الحميمُ الحميم[12]

كما أجازه من غير توكيد، قال: (ولو لم يكن في الكلام الحميم لرفع الأول. ومثله في الكلام: ما كنا بشيء حين كنت، تريد حين صرت وجئت، فتكتفي «كان» بالاسم)[13].

وجعل من النكرة قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[14] [البقرة: 280].

ونشير إلى أنه أجاز في الاسم المستثنى بـ «يكون» الرفع والنصب، شأنها شأن «إلا» في الاستثناء، وليس من باب افتقارها إلى الخبر، قال: (وكذلك «يكون» في كل الاستثناء لا تحتاج إلى فعل، ألا ترى أنك تقول: ذهب الناس إلا أن يكون أخاك، وأخوك. وإنما استغنت «كان ويكون» عن الفعل كما استغنى ما بعد «إلا» عن فعل يكون للاسم. فلما قيل: قام الناس إلا زيداً وإلا زيد، فنصب بلا فعل، ورفع بلا فعل، صلحت «كان» تامة)[15]. وفسر النصب بعدها في الاستثناء بأنه من عادة العرب أن يكون لـ «كان» مرفوع ومنصوب، فأضمروا لـ «كان» اسماً، والمنصوب خبر لذلك الاسم المضمر[16]. وبذا لم يكن نصبه على الاستثناء. وإن شبه الرفع والنصب بعدها بالرفع والنصب بعد إلاّ».

وأجاز أن تكون «كان» تامة في الحصر، وضم إليها «ليس». وأجاز في المرفوع أن يكون معرفة أو نكرة، ذكره في قوله تعالى: ﴿إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ [يس: 29]، قال: (نصبتها القراء إلا أبا جعفر، فإنه رفعها، على ألا يضمر في «كانت» اسماً. والنصب إذا أضمرت فيها؛ كما تقول: اذهب فليس إلا الله الواحدُ القهارُ، والواحدَ القهارَ، على هذا التفسير، وسمعت بعض العرب يقول

(12) انظر الفراء 1/ 185.

(13) الفراء 1/ 186، وانظر ما جاء من مصادر في هامش (7).

(14) انظر الفراء 1/ 186، ونشير إلى أنه ذكر النصب على إضمار اسم.

(15) الفراء 1/ 361، وانظر مجيء «لا يكون» أداة استثناء كتابنا الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي 99 ـ 100.

(16) انظر الفراء 1/ 361.

لرجل يصفه بالخبِّ: لو لم يكن إلا ظله لخاب ظله. والرفع والنصب جائزان)[17].

ونقول: إن صح هذا في «كان»، فإنه لا يصلح في «ليس»، لأنها لا تشكل ركناً في الجملة إلا إذا خرجت عن معناها في الرفع كأن يفيد الكلام معنى: لا يوجد إلا الله، أو ما يفيد هذا المعنى.

ومن قضايا «كان» التامة أن الفراء أجاز أن توصل بالضمير المتصل المختص بالرفع، وقد تقدم هذا في قوله: (.. ومثله في الكلام: ما كنّا بشيء حين كنت، وتريد حين صرت وجئت، فتكتفي «كان» بالاسم)[18].

يستفاد مما تقدم أن الفراء قد أجاز في «كان» التامة أن يكون المرفوع نكرة ومعرفة غير موصوفة، وأجازه في المؤكد. وهو جائز في أخواتها كما تضمنته النصوص المتقدمة. وأجاز النصب على أن يضمر اسم مرفوع. وبذا أجاز أن تكون «كان» تامة إذا رفع الاسم، وناقصة إذا نصب[19]. وهذا يعني ألا فرق بينهما عنده.

رابعاً: «كان» زائدة في المعنى، تعرض الفراء إلى مجيء «كان» زائدة في المعنى في بعض الآيات، من ذلك ما جاء به في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ..﴾ [آل عمران: 110]، حيث قال: (ومعناه: أنتم خير أمة؛ كقوله: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾ [الأعراف: 86] و﴿إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال: 26]، فإضمار «كان» في مثل هذا وإظهارها سواء)[20]. ويظهر أن الفراء قد استدل على زيادة «كان» بآية أخرى، وقد نص على إبطال معناها في موضع آخر في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا . . .﴾ [هود: 15]، قال: (ثم قال: «نوفِّ»؛ لأن المعنى فيها بعد «كان».

---

(17) الفراء 2/ 375، والخب الخبث، وخابَّ خدع ومكر.

(18) الفراء 1/ 186.

(19) انظر الفراء في «كان» تامة وناقصة 1/ 185 ـ 187، 1/ 269 1/ 361، 1/ 369، 2/ 375.

(20) الفراء 2/ 229.

و«كان» قد يبطل في المعنى: لأن القائل يقول: إن كنت تعطيني سألتك، فيكون كقولك: إن أعطيتني سألتُكَ)[21].

واللافت للنظر أن الفراء قد ذهب إلى زيادة «كان» في المعنى، وليس في اللفظ؛ لأنه ـ كما تقدم في الآية المتقدمة أن «كان» عاملة في اللفظ ـ، وقد فسر زيادتها في المعنى بآية أخرى.

قضايا في «كان وأخواتها»:

أولاً: جواز أن يتقدم خبرها على اسمها وهو معرفة، سواءٌ أكان اسمها معرفة أم نكرة غير أنه رجح رفع الاسم الذي يفيد الوصف في الأول، سواء أتقدم أم تأخر كقولهم: كان سيِّدُهم أباك، فقد أجاز أن يقال: كان سيِّدَهم أبوك، والوجه عنده رفع «أبوك»؛ لأنه اسم ثابت، و«سيِّدُهم» صفة غير ثابتة، ومن الثاني ـ وهو تقدم الخبر المعرفة على الاسم النكرة ـ قول حسان بن ثابت:

كأنَّ خبيئةً مِنْ بيتَ راسٍ يكونُ مزاجَها عسلٌ وماءُ

قال فيه: (وهو أبين في المعنى: أن تجعل الفعل في «المزاج»، وإنْ كان معرفة، وكلٌّ صوابٌ)[22]. ونذكر أنه أراد بالفعل الخبر.

وإذا كان هناك مصدر مؤوَّل من «أنْ» والفعل، فإنه رجح أن يكون المصدر المؤول هو اسمها، ولم يمنع رفع الخبر على الاسمية، وقد نص على ذلك في قوله تعالى: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَآ﴾ [يونس: 2][23].

وذهب إلى هذا في «ليس» في قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَ . .﴾ [البقرة: 177][24].

ثانياً: تعليق الفعل «كان»، هناك نص يفيد أن الفراء أجاز أن يعلق الفعل

---

(21) الفراء 2/ 5 ـ 6، وانظر «كان» زائدة شرح المفصل 7/ 97، شرح الكافية 4/ 193.

(22) الفراء 3/ 215، وانظر الكتاب 1/ 49 ـ 50، المقتضب 4/ 91 ـ 93.

(23) انظر الفراء 1/ 457، وانظر المقتضب 4/ 89، إعراب القرآن للنحاس، 2/ 49، كشف المشكلات 1/ 530.

(24) انظر الفراء 1/ 103.

عن العمل، وذلك إذا صلح ما بعدها أن يكون جملة، تقدم فيها الخبر على الاسم، قال: (وقد يجوز أن تحول باللام ومثلها بين الرافع وما رفع، والناصب وما نصب، فتقول: رأيت لأخيك مالاً، ولأبيك إبلاً. وترفع باللام إذا لم تُعمل الفعل. وفي الرفع: قد كان لأخيك مالٌ ولأبيك إبلٌ)[25].

فالفراء علق الفعلين «رأى وكان» عن العمل، وقد عرف هذا في أفعال القلوب، ولم يعرف في «كان»، وما اشتهر عنها أنها تأتي زائدة. والفراء لم يصرح بشيء في «كان» فيما تقدم، وإنما اكتفى من القول بأنها لم تعمل الرفع، وبهذا يكون قد ربط بين الجار والمجرور وبين الاسم المرفوع، ولم ينف معنى «كان» في هذا كله، وهذا يعني أن الخبر إذا كان من الجار والمجرور، فليس لـ «كان» سوى ما تفيده من معنى. وهذا كله يشير إلى أن الفراء كان ينظر إلى الإعراب بأنه علاقة الكلمات بعضها ببعض في الجملة من حيث المعنى.

ويستفاد من هذا كله أن الفراء كان يشير إلى أن «كان» الناقصة تفتقر إلى اسم وخبر، ويتم المعنى بهما، وليس بضروري أن يكون ذلك الاسم المرفوع اسماً لها، والمنصوب خبراً لها. ولذا سنجد أنه يجيز أن يُكتفى عن هذين الاسمين باسم الإشارة في «كان وأخواتها» وفي «ظن وأخواتها»، وهذا ما سيأتي بيانه.

ثالثاً: جواز أن يكتفى باسم الإشارة بما تفتقر إليه «كان وأخواتها»، فقد أشار الفراء في مكان آخر إلى جواز أن يُكتفى عن المرفوع والمنصوب باسم الإشارة الدال على الواحد من دون تثنية، حيث قال: (... والفعلان قد يجمعان بـ «ذلك وذاك»؛ ألا ترى أنك تقول: أَظُنُّ زيداً أخاك، وكان زيدٌ أخاك، فلا بد لـ «كان» من شيئين ولا بد لـ «أَظُنُّ من شيئين»، ثم يجوز أن تقول: قد كان ذاك، وأظن ذلك، وإنما المعنى في الاسمين اللذين ضمهما «ذلك»...)[26].

---

(25) الفراء 1/ 196.

(26) الفراء 1/ 45.

ويمكن تفسير هذا أنه إذا تقدم ما يفيد ذكر الاسمين، جاز أن تكون «كان» تامة، و«ظَنَّ» في حكم التامة؛ لأنها اكتفت بمنصوب واحد، أو تكون «كان» ـ وكذا «ظن» ـ على معناهما ناقصتين قد تضمن اسم الإشارة ما يفتقران إليه، ولسنا عندها نكون مضطرين إلى تحديد اسم «كان» وخبرها، وإلى تحديد مفعولي «ظن»؛ لأن اسم الإشارة يتضمن معنى الجملة المشار إليها.

ويظهر أنه ليس عند الفراء «كان» تامة أو ناقصة، فقد جاز أن تكتفي بالاسم المرفوع، وهذا كله يفيد أن المعنى فوق القاعدة، وقد اتضح هذا أكثر في الكلام عن «كان» التامة.

رابعاً: إضمار «كان»، أجاز الفرّاء إضمــار «كان» في أكثر من موضــع في كتابه، من ذلك ما ذهب إليــه في قوله تعالى: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا﴾ [البقرة: 135]، فقد أجاز أن ينصب «ملة» بـ «كان» أو بفعل. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: 40]، فقد أجاز أن ينصب «رسول» بـ «كان» المضمرة[27].

كما أجاز أن تضمر في المعنى من دون أن يكون لها عمل. وقد ذهب إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا . . .﴾ [الأعراف: 4]، قال: (وإن شئت كان المعنى: وكم من قرية أهلكناها فكان مجيء البأس قبل الهلاك، فأضمرت «كان»، وإنما جاز ذلك على شبيه بهذا المعنى[28]. فالآية ليس فيها من اللفظ ما يفيد تقدير «كان»، وما دفع الفراء إلى هذا هو المعنى الذي تضمنته الآية.

وقد تكون «كان» المقدرة تامة. وذهب إلى هذا في مكان آخر[29]، كما أضمر التامة في قوله تعالى: ﴿فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ﴾ [محمد: 13]، على أن المعنى: ما

---

(27) انظر الفراء 1/82، 2/57، وانظر الآية في الكتاب 1/257، معاني الأخفش 150، إعراب النحاس 1/218.

(28) الفراء 1/371.

(29) انظر الفراء 1/292.

يكن لهم ناصر، وهذا يمكن أن يطرد في «لا» النافية للجنس[30].

كما أنه أجاز إضمار «كان» واسمها وخبرها. وهذا يتحقق إذا عرف المعنى، وهو ما ذهب إليه في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱصْبِرُوا۟ وَصَابِرُوا۟...﴾ [آل عمران: 200]، فقد ذهب إلى أنها بمعنى: وصابروا عدوكم، فلا يكونن أصبر منكم[31]. ونشير إلى أنه أجاز إضمار «كان» في موضع آخر على نية التكرار[32]، كما أنه أجاز إضمار «أصبح» في جواب من سأل: كيف أصبحت؟ فيقول: خيرٍ عافاك الله[33].

خامساً: إضمار «قد» بعد «كان» إذا اتصل بفعل ماضٍ، ولم تسبق «كان» بجحد في نحو: كان ذهب عقله. أي: كان قد ذهب عقله. ومنعه مع الجحد؛ لأن «قد» تفيد التوكيد، فلا يجتمع جحد مع توكيد، إذ لا يقال: ما قد ذهبت[34]. ويظهر أن الفراء يذهب إلى تقدير «قد» فيما تقدم؛ لأن الجملة عنده بمنزلة قولهم: أتاني ذهب عقله. وجملة «ذهب عقله» حال، فيجب عنده أن تتصدر «قد»، وهذا خلاف ما نسب إلى الكوفيين[35].

سادساً: لا يجوز أن يكون ما اتصلت به «كان وأخواتها» ولا «ظن وأخواتها» الأداة «إما أن»، فلا يقال: كنت إما أن تعطي وإما أن تمنع، ولا: أظنك إما أن تعطي وإما أن تمنع. وجاز في غير الناسخ[36]. ويظهر أن سبب المنع عنده هو أن «أنْ» وما دخلت عليه تفيد الأمر، و«إما» تفيد التخيير.

سابعاً: **جر خبر «كان» والنواسخ بالباء**، تطرق الفراء إلى جر خبر «كان» بالباء، وجعله قاعدة مطردة مع كل جحد، إذا كان حكم الاسم الرفع قبل دخول الباء، وكذا إذا كان العامل مما يطلب اسمين كـ «كان وأخواتها»، و«ظن

---

(30) انظر الفراء 3/ 59.

(31) انظر الفراء 1/ 251.

(32) انظر الفراء 2/ 296.

(33) انظر الفراء 1/ 169، والمصدر نفسه 2/ 413، وكتابنا النحو الكوفي 117.

(34) انظر الفراء 1/ 282، 1/ 24، وانظر المغني في مجيء «قد» للنفي 232.

(35) انظر الإنصاف مسألة 32.

(36) انظر الفراء 1/ 389.

وأخواتها»، و«إنَّ وأخواتها»، قال: (والعرب تدخلها مع الجحود إذا كانت رافعة لما قبلها، ويدخلونها إذا وقع عليها فعل يحتاج إلى اسمين مثل قولك: ما أظنك بقائم، وما أظن أنك بقائم، وما كنت بقائم، فإذا خلَّفتَ الباء نصبت الذي كانت فيه بما يعمل فيه من الفعل... فأدخل الباء في فعل لو ألقيت منه نصب بالفعل لا بالباء، يقاس على هذا، وما أشبهه[37]. ونشير هنا إلى أن ما جاء من نصب الاسم إذا ما حذفت الباء، لا يقال عند الفراء في «ما» المشبهة بـ«ليس»؛ لأن النصب حاصل عنده من حذف الباء[38]. أما رفعه لما بعده فهذا في الجملة الاسمية في نحو: بالدارِ رجلٌ[39].

«ليس» فعل لا يتصرف:

اقترن الكلام عن «ليس» بالكلام عن «عسى»، وقد نص الفراء على أنهما فعلان لا يتصرفان، ولذا أجاز أن يقال في الجمع: ليس وليسُوا، وكذا: عسى وعَسَوْا. وأشار في «عسى» إلى أنه لا يلتمس معناه[40]. ويريد زمانه. وهذا التوجيه يقال في «ليس» أيضاً. وأشار إلى أن بعض العرب قالوا: لستُمُ، بضم الميم، وعلل ذلك بأن الذي دفع هؤلاء إلى هذا هو عدم دخول «قد» عليه وعلى «عسى»، وهي لغة نادرة. ونشير إلى أن ما جاء في «كان» يقال في «ليس» من رفع الاسم ونصب الخبر.

قضايا في «ليس»:

أولاً: «ليس» لا ترفع الاسم: هناك موضع أشار فيه الفراء إلى أن «ليس» لا ترفع الاسم، قال: (... وجاز أن تقول: ليس بالجارية كفيل؛ لأن «ليس» نظيرة لـ «ما»؛ لأنها لا ينبغي لها أن ترفع الاسم كما أن «ما» لا ترفعه)[41].

---

(37) الفراء 3/ 56.

(38) انظر الفراء 2/ 42.

(39) انظر بحث الجملة الاسمية.

(40) انظر الفراء 3/ 62، وانظر أيضاً 2/ 141 ـ 142.

(41) الفراء 1/ 165، ونشير إلى أنه في هذا الموضع منع أن يقال: ضربت بالجارية كفيلاً، وإنما يقال: ضربت كفيلاً بالجارية.

ويفيدنا كلامه هذا بأنه أنزل «ليس» منزلة «ما» النافية؛ لأنها لا ترفع اسماً؛ وعلى هذا أجاز أن يتقدم الجار والمجرور على ما تعلقا به.

ثانياً: «ليس» فعل تام: أجاز الفراء أن تكتفي «ليس» بالاسم المرفوع من دون أن يُقدَّر لها خبر ـ كما تقدم في «كان» ـ في نحو: ليس إلا الله الواحدُ القهّارُ(42). ويمكن أن يفسر هذا بأنه أنزل «ليس» منزلة الفعل التام، والمعنى: هو لا يوجد إلا الله، أو ما يفيد هذا المعنى. وهي بهذا تمثل ركناً في الجملة. ونشير إلى أن الفراء أجاز في المثال المتقدم النصب على إضمار اسم لـ «ليس».

وهذا لا يختلف عما ذهب إليه الفراء في رفع الاسم ونصبه في «كان»، وكذا في «يكون» في الاستثناء، وهذا القول يمكن أن يقال في مجيء «ليس» في الاستثناء، فكما أن الفراء أجاز الرفع والنصب بعد «يكون» في الاستثناء، وهو ما تقدم بيانه، كذلك القول في «ليس»، فالرفع بعدها على أنها فعل تام. ونُذكِّر أن الفراء قد نص على مجيء «كان، وليس وأخواتها» تامة(43).

ثالثاً: «ليس» ملغاة: أجاز الفراء أن يقال: اذهب فليس إلا أبوك، على تقدير: ليس أحد إلا أبوك(44)، وتقدير الاسم المرفوع يخرجها عن التامة التي تقدم ذكرها، وبهذا يكون الفراء قد ذهب إلى إبطال عمل «ليس» لفظاً ومعنى، وقد استفدنا هذا القول من إلغاء عمل «ما» إذا ما دخلت عليها إلا».

«ما زال» وأخواتها:

ليس بين يديَّ نص يشير إلى أن الفراء يرى أن هذه الأفعال «زال وبرح وفتيء، وانفك» تعمل عمل «كان» غير أنه تحدث عن دلالتها، ولم يشر إلى أنها تعمل عمل «كان»، كما أنه صرح بأنها لا تعمل إلاّ مسبوقة بالنفي ظاهراً كان أم مضمراً، وذكر أنه لا يراد به النفي الحقيقي، أوضح ذلك كله في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبْرَحُ . . .﴾ [الكهف: 60]، قال: (يريد: لا أزال حتى

---

(42) انظر الفراء 2/ 375.

(43) انظر الفراء 2/ 328.

(44) انظر الفراء 1/ 362.

أبلغ، لم يرد: لا أبرح مكاني، وقوله: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِيٓ أَبِيٓ﴾ غير معنى «أزال»، هذه إقامة، وقوله: ﴿لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَٰكِفِينَ﴾: لن نزال عليه عاكفين، ومثلها: ما فَتِئْتُ، وما فَتَأْتُ ـ لغة ـ، ولا أَفْتَأُ أَذْكُرُكَ، وقوله: ﴿تَٱللَّهِ تَفْتَؤُاْ تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾ معناه: لا تزال تذكر يوسف. ولا يكون «تزال وأفتأ وأبرح» إذا كانت في معناهما إلا بجحد ظاهر أو مضمر. فأما الظاهر فقد تراه في القرآن ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ ﴿وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ ﴿فَمَا زَالَت تِّلْكَ دَعْوَىٰهُمْ﴾، وكذلك «لا أبرح»، والمضمر فيه الجحد قول الله ﴿تَفْتَؤُاْ﴾، ومعناه: لا تفتأ لا تزال تذكر يوسف، ومثله قول الشاعر:

فـلا وأبـي دهـمـاء زالـت عـزيـزةً … على قـومـهـا مـا فتَّل الزَّند قـادح

وكذلك قول امرئ القيس:

فـقـلـتُ يـمـيـنُ الـلـهِ أبـرحُ قـاعـداً … ولو قطَّعوا رأسي لديكِ وأوصالي(45)

ومن هذا قول الشاعر:

والـمُـهْـرُ يـأبـى أنْ يـزالَ مُـلْـهِـبـا

معناه: يأبى أن لا يزال(46).

وهنا قضية يجدر الالتفات إليها، وهي أن الفراء منع إضمار «لا» مع «أبرح» إذا ما وقعت خبراً لمتبدأ، وقد تضمن الكلام يميناً، وجاز إضمار «لا» إذا كانت الجملة فعلية في نحو قوله تعالى: ﴿تَٱللَّهِ تَفْتَؤُاْ تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾ [يوسف: 85]، قال: (معناه: لا تزال تذكر يوسف، و«لا» قد تضمر مع الأيمان؛ لأنها إذا كانت خبراً لا يضمر فيها «لا»، لم تكن إلا بلام؛ ألا ترى أنك تقول: والله لآتينَّكَ، ولا يجوز أن تقولَ: واللّهِ آتيك إلا أن تكون تريد «لا»، فلما تبين موضعها وقد فارقت الخبر، أُضمرت، قال امرؤ القيس:

فَقُلْتُ يـمـيـنُ الـلـهِ أبـرحُ قـاعـداً … ولو قطَّعوا رأسي لديكِ وأوصالي)(47)

---

(45) الفراء 2/ 153 ـ 154، وانظر «ليس» مهملة الجنى الداني 460، والمغني 389، وبحثنا ردود على أبحاث منقودة مجلة كلية الدعوة ع14.

(46) انظر الفراء 2/ 327.

(47) الفراء 2/ 54، وانظر بحثنا ردود على أبحاث منقودة.

المبحث الثاني

المشبهات بـ «ليس»

اشتهرت أدوات في كتب النحو عرفت بالمشبهات بـ «ليس»، وجاء الكلام في معاني القرآن للفراء في بعض قضاياها. والأدوات هي «إنْ، وما، ولا، ولات». وسنحاول الوقوف على ما جاء فيها.

«ما»: نص الفراء على أن «ما» لا يتصل بها الضمير، وبذا فهي عنده حرف، لأنه لا يقبل المضمر. كما ذكر أنها تفيد النفي إذا تقدم فيها الاسم على الخبر، قال: (لأنها إنما تقع في المنفي إذا سبق الاسم[48]. غير أن «لا» النافية عند الفراء أشبه بـ «ليس» من «ما» نفسها. ولذا يقال: عبد الله لا قائم ولا قاعد. بمعنى: ليس قائماً ولا قاعداً، ولا يقال: عبدا لله ما قائم ولا قاعد[49] فافترقا هاهنا. والملاحظ أن الفراء لم يفرق بين «لا» المشبهة بـ «ليس» وبين «لا» العاطفة.

ويرى الفراء أن أهل الحجاز يجرون الخبر بالباء، وهذا ما جاء إلا في آيتين في القرآن، فقد أحبوا ـ كما يراه ـ أن يحذفوا الباء ليكون لها أثرٌ، فنصبوا في قوله تعالى: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾ [يوسف: 31]، وفي قوله تعالى: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ﴾ [المجادلة: 2]، وأهل نجد يتكلمون بالباء وغيرها، فإذا ما حذفوا الباء رفعوا[50].

ومما تقدم يستفاد أن الفراء لم يذهب إلى أن «مَا» تعمل عمل «ليس». والنصب بعدها جاء لبيان أن للباء أثراً في الإعراب بمعنى أن النصب جاء لنزع الخافض، وأن أهل الحجاز وأهل نجد يلتقيان بجر الخبر بالباء. ويفترقان بالرفع عند نجد والنصب عند أهل الحجاز إذا ما نزع الخافض.

واللافت للنظر في قراءة الآيتين أن الفراء يرى أن أهل الحجاز وأهل نجد

---

(48) الفراء 2/ 43.

(49) انظر الفراء 2/ 43.

(50) انظر الفراء 2/ 42، 1/ 423.

هم من اجتهد بحذف حرف الجر من الآيتين، فجاءت منصوبة عند أهل الحجاز ومرفوعة عند أهل نجد.

وقد تزاد «مِنْ» بعد «ما» كما هو في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائدة: 73]، فقد منحهما الفراء معنى «ليس» أي: ليس إله إلا إله واحد، ونص على أن «إله» في محل رفع[51].

أما أسلوب «ما لك. . .» وما شابه هذا فقد تعرضنا له في بحث الجملة الاسمية.

الفرق بين «ليس» و«ما» المشبهة بها:

تمتاز «ليس» عن «ما» النافية بجواز أن يتقدم المجرور بالباء على اسمها، في نحو: ليس بقائم أخوك، وعلل الفراء ذلك بأن «ليس» تقبل المضمر في نحو: لستَ ولسنا[52]، وقد يكون هذا دليلاً على فعليتها عند الفراء. ومن الفوارق أن الخبر المنصوب بعد «ما» على نزع الخافض. وقد تقدم بيان هذا.

وهناك أساليب في «ليس» قد تفتقر إليها «ما». أحدها: ليس بالجارية كفيل، والآخر: ليس بقائم أخوك، والثالث: ليس في الدار أخوك، والرابع: جاء القوم ليس زيد وزيداً، والخامس: ليس إلا أبوك، والأخير يحتمل أن تكون «ليس» فيه فعلاً تاماً أو أن تكون ملغاة كـ «ما».

وأبرز هذه الأساليب: ليس بالجارية كفيل، فلم يعرب الفراء «كفيل» اسماً لـ «ليس»؛ لأنه هو المقصود في النفي، كما أنه لا يعرب خبراً لـ «ليس»؛ لأنه مرفوع، ولا يمكن أن يعرب «بالجارية» خبراً لـ «ليس»؛ لأنه متعلق بـ «كفيل»، وليس هو المقصود بالنفي. كل هذا دفع الفراء إلى أن ينزل «ليس» منزلة «ما» النافية الملغى عملها، إذا تقدم خبرها على اسمها. ونشير إلى أن هذه الأساليب يختلف بعضها عن بعض. وليس المقام هو التفريق بينها.

---

(51) انظر الفراء 1/ 317.

(52) انظر الفراء 2/ 43.

«إنْ»: ليس في كلام الفراء ما يذكر في «إنْ» سوى أنه ذكر أنها تفيد النفي من خلال تفسير معناها في بعض المواضع، قال: (وقوله: ﴿إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ جاء في التفسير: ما كنا فاعلين، و«إنْ» قد تكون بمعنى «ما» كقوله: ﴿إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ...﴾)[53]، والتقليل من إفادتها هذا المعنى واضح عند الفراء.

ونشير هنا إلى أنه ليس عند الفراء «إنْ» مخففة من الثقيلة، وإنما هي تفيد معنى «ما» النافية؛ ولذا نراه يذهب إلى اللام الداخلة على الخبر بأنها بمعنى «إلا» التي تفيد الحصر. قال: (ومعنى: إنْ ضَرَبْتَ لَزَيْداً، كمعنى قولك: ما ضَرَبْتَ إلاَّ زَيْداً)[54].

أما النصب بعدها في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كُلًّا لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ [هود: 111]، فقد ذهب إلى أنّ الناصب هو الفعل «ليُوَفِّيَنَّهم»، وفسرها بأنها تفيد الحصر من خلال ما مثله[55].

«لا»: قدمنا أن الفراء قد ذهب إلى أن «لا» أشبه بـ «ليس» من «ما»، وأنه لم يفرق بين «لا» المشبهة بـ «ليس» وبين «لا» العاطفة، كما أنه لم يفرق بينها وبين الداخلة على الفعل المضارع إذا كانت غير عاملة فيه ـ يريد الجازمة ـ، ولذا نراه في كثير من المواضع يفسر «لا» بـ «ليس». نذكر منها ما جاء به في قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَأْتُونِي بِهِۦ... وَلَا تَقْرَبُونِ﴾ [يوسف: 60]، فقد أجاز الرفع، (على معنى قوله: ولستم تقربون بعد هذه)[56]، كما أنه في مواضع نص على أنها ليست بمعنى «ليس» في قوله تعالى: ﴿أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ﴾ [آل عمران: 41]؛ والسبب واضح؛ لأنها زائدة، والفعل منصوب بعدها بـ «أنْ»[57].

---

(53) الفراء 2/ 200.

(54) الفراء 2/ 395.

(55) انظر الفراء 2/ 31، وانظر 2/ 377، وما ذهب إليه الكوفيون أنكره كثير من النحويين، واللام هذه عندهم هي الداخلة على الخبر إذا خُففت «إنَّ» انظر الكتاب 2/ 139، معاني الأخفش 408، 473، اللامات للزجاجي 120، البحر المحيط 1/ 255، المغني 305 ـ 306، الاستثناء في التراث النحوي 141 ـ 142.

(56) الفراء 2/ 48.

(57) انظر الفراء 1/ 213.

هذا وإنه كان يجيز البناء على الفتح والرفع بعد «لا» من دون أن يذكر الفرق بين المشبهة بـ «ليس» وبين النافية للجنس من حيث الدلالة. وذكر أنه إذا تقدم الخبر على الاسم، وهو جار ومجرور، يذهب الكلام إلى الرفع من دون أن يشير إلى أن «لا» ملغاة، بل منحها معنى «ليس»[58].

«لاتَ»: نص الفراء على أن «لاتَ» ينصب بها؛ لأنها بمعنى «ليس»، جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿فَنَادَواْ وَّلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾ [ص: 3]، قال: (والكلام أن ينصب بها؛ لأنها في معنى «ليس». أنشدني المفضل:

تـذكَّـرَ حُـبَّ لـيـلـى لاتَ حِـيـنـاً ... وأضحى الشَّيبُ قَد قَطَعَ القَرِينَا[59]

وذكر في هذا الموضع أن من العرب من يضيف «لاتَ» فيخفض، وقد أنشد هو بالخفض قول الشاعر:

.... وَلاَتَ ساعـةَ مَـنْـدَمِ

وقول أبي زبيدة الطائي:

طَـلَـبُـوا صُـلْـحَـنَـا وَلاتَ أَوانٍ ... فـأَجَـبْـنـا أَنْ لَـيـسَ حِـيـنَ بَـقَـاءِ

ولم يعلل الفراء وجه الخفض، واكتفى بالقول بأنها مشبهة بـ «ليس»[60].

الاستفهام يفيد معنى النفي: نستطيع أن نضم إلى المشبهات بـ «ليس» كل استفهام يتضمن معنى النفي، وقد جُرَّ فيه الخبرُ بالباء، أو كان هناك حصر، وقد ذكر الفراء من المجرور بالباء قول الشاعر:

يقولُ إذا اقْلَوْلَى عَلَيها وَأَقْرَدَتْ ... ألا هَـل أَخُـو عَـيْـشٍ لَـذيـذٍ بِـدَائِـمِ

وضمَّ إليه قول الشاعر:

فَهَذي سُيُوفٌ يا صُدَيُّ بنَ مالِك ... كَثِيرٌ ولكِنْ أينَ بالسيفِ ضَاربُ

قال فيه: (أراد: ليس بالسيف ضارب، ولو لم يرد «ليس» لم يجر

---

(58) انظر الفراء 2/ 385 ـ 386.

(59) الفراء 2/ 397 ـ 398.

(60) انظر الأقوال في ذلك بتوسع القضايا النحوية 187 ـ 188.

الكلمة؛ لأن الباء من صلة «ضارب»)[61]. وهذا يذكرنا بما جاء في «ليس بالجارية كفيل». كما جاز أن يتضمن الاستفهام معنى النفي من دون أن يُجَرَّ الخبر بالباء، وذلك في أسلوب الحصر، منه قول الشاعر:

هَـلْ أَنـتَ إلاَّ ذَاهِـبٌ لِـتَـلْـعَـبَـا أَرَيْـتَ إنْ أُعـطِـيتَ نَـهْـداً كَـعْـثَـبـا

قال الفراء: (ذهب بـ «هل» إلى معنى «ما»)[62].

المبحث الثالث

أفعال المقاربة

إنّ الفراء الذي نص على أن «كان وأخواتها، وظن وأخواتها» تحتاج إلى اسمين، لم يشر إلى أن «عسى وأخواتها» تفتقر إلى اسمين، غير أن ما يدفعنا إلى أنها من النواقص جملة أمور، منها:

أولاً: أن الفراء قرن في بعض المواضع الحديث في «عسى» بالحديث في «ليس»، بأنهما فعلان لا يتصرفان، وبيان ما جاز أن يكونا عليه إذا ما وصلا بالضمير.

ثانياً: أن الفراء ذكر أن هذه الأفعال تفتقر إلى جملة، فعلها مضارع، كما سيأتي بيانه.

ثالثاً: أن الفعل «عسى» قد وُصِلَ في بعض الآيات القرآنية باسم مرفوع، وجملة فعلية، فعلها مضارع، منها قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ﴾ [الإسراء: 8]. وهذا يقربها من «كان» التي تفتقر إلى اسم وخبر.

رابعاً: أن هناك موضعاً صرح فيه الفراء بإضمار اسم، جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ . .﴾ [براءة: 117]، قال) (جعل في «كاد يزيغ» اسماً مثل الذي في قوله ﴿عَسَىٰٓ أَن يَكُونُوا۟ خَيْرًا مِّنْهُمْ﴾)[63].

---

(61) الفراء 1/ 164 ـ 165، وانظر 1/ 423.

(62) الفراء 1/ 4.

(63) الفراء 1/ 454.

خامساً: أنه أجاز ـ كما سيأتي ـ أن يقال: عسى أن يكونوا، وعسوا أن يكونوا، ولم يصرح بأن المرفوع اسم لـ «عسى».

كل هذا يقرب وجهة نظرنا إلى أنها عند الفراء مما يفتقر إلى الاسم والخبر بمعنى أنها من النواقص.

وهذه الأفعال تفيد المستقبل، وإن لم يذكرها كلها الفراء، فقد جاء الكلام في «عسى وكاد وطفِق» وإذا أردنا أن ننظر إليها وفق التقسيم الدلالي لهذه الأفعال فكل فعل يمثل دلالة مما تقدم، فـ «عسى» يفيد الرجاء، و«كاد» يفيد المقاربة، و«طفِق» يفيد الشروع.

أما ما جاء في «عسى» فقد تقدم الكلام فيها من خلال الكلام في «ليس» بأنه فعل لا يتصرف، وأجاز الفراء كسر السين «عَسِيَ»، وهي قراءة، وعَدَّها لغة نادرة[64]. كما أشار إلى أن «عسى» من الله واجبة، إنْ شاء الله ذلك، وفي موضع آخر ذكر عمَّن لم يُسمِّهم أنها في القرآن واجبة. كما ذكر عمَّن لم يُسمِّهم أيضاً جواز أَنْ تفيد معنى «لعلَّ»[65].

أما الفعل «كاد» فقد تطرق الفراء إلى دخول النفي عليه، وذكر له معنيين، أحدهما أن النفي واقع أصلاً، جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿إِذَآ مِنۢ بَعۡدِ مَا كَادَ يَزِيغُ﴾ [النور: 40]، بمعنى: لا يراها، والآخر أن المعنى حاصل كما هو في نحو: ما كِدْتُ أَبْلُغُ إليكَ، وأنتَ قَد بَلَغْتَ، وذكر أنه وجه في العربية، ونشير إلى أنه أجاز أن يفيد «كاد ويكاد» معنى اليقين[66].

خبر «عسى وأخواتها» جملة فعلية:

إنه من الصعب الحديث في خبر هذه الأفعال مجتمعة؛ لأن الفراء لم يتوسع في ذلك، فقد جاء الحديث في «عسى وكاد» بأن خبرهما جملة فعلية فعلها مضارع. قال: (... ولذلك كان محالاً قولك: عسى قام؛ لأن «عسى»،

---

(64) انظر الفراء 3/ 62، وأشار إلى أن «عسى» لا يتصرف 2/ 142.

(65) انظر الفراء 1/ 451، وانظر 2/ 309، 3/ 63، وانظر اللغات في «عسى» بتوسع القضايا النحوية 193.

(66) انظر الفراء 2/ 255، 2/ 71 ـ 72.

وإن كان لفظها على فَعَلَ، فإنها لمسقبل، فلا يجوز: عسى قد قام، ولا: عسى قام، ولا: كاد قد قام، ولا: كاد قام: لأن ما بعدهما لا يكون ماضياً؛ فإن جئتَ بـ «يكون» مع «عسى، وكاد» صلح ذلك، فقلت: عسى أن يكون قد ذهب، كما قال الله: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٖ﴾[67].

وأجاز أن يكون الخبر مفرداً فيما حكته العرب: عسى الغُوَيْرُ أَبْؤُساً، بشرط أن يتضمن معنى «أنْ». قال فيه: (والخلقة لـ «أنْ»)[68]، بمعنى أنه في تأويل جملة فعلها مضارع متصدراً بـ «أنْ». ويظهر من النصين المتقدمين أن الفراء ضمن خبر «عسى» «أنْ»، ولم يأت بهذا حين تعرض إلى «طَفِقَ» في قوله تعالى: ﴿وَطَفِقَا يَخۡصِفَانِ عَلَيۡهِمَا مِن وَرَقِ ٱلۡجَنَّةِ﴾ [طه: 121]. وفي قوله تعالى: ﴿فَطَفِقَ مَسۡحَۢا بِٱلسُّوقِ وَٱلۡأَعۡنَاقِ﴾ [ص: 33]. علماً بأن خبر الأولى جملة فعلها مضارع، والثانية مصدر. قال: (هو في العربية: أَقْبلا يَخصِفَان، وجَعَلاَ يَخصِفَان، وكذلك قوله: ﴿فَطَفِقَ مَسۡحَۢا بِٱلسُّوقِ وَٱلۡأَعۡنَاقِ﴾، وقيل ها هنا: جَعَلا يُلْصِقَان عليهما من التِّينِ، وهو يَتَهافتُ عنهما)[69]. وقال في قوله تعالى: ﴿فَطَفِقَ مَسۡحَۢا بِٱلسُّوقِ وَٱلۡأَعۡنَاقِ﴾ [ص: 33]: (يريد: أقبل يمسح: يَضرب سُوقها وأعناقها. فالمسح القطع)[70]. وما يمكن أن يقال أن خبر «عسى» يتصدر بـ «أنْ» ظاهرة أو مقدرة. وليس هذا في «طَفِقَ». ونشير إلى قضية في خبر هذه الأفعال، وهي أن الفراء نص على أن مرفوع الخبر يجب أن يطابق ما تقدمه في نحو: عَسَيْتُ أَنْ أقومَ، ولا يجوز أَنْ يُقال: عسيتُ أنْ يقومَ زَيدٌ[71].

دخول «أنْ» على خبر هذه الأفعال:

الإشكال قائم في دخول «أنْ» على خبر أفعال المقاربة والرجاء لعدم توسع

(67) الفراء 1/ 24 ـ 25.

(68) الفراء 1/ 415.

(69) الفراء 2/ 194، وقدرها الأخفش: يمسح مسحاً. انظر معانيه 454، وإعراب القرآن للنحاس 2/ 794.

(70) الفراء 2/ 405.

(71) انظر الفراء 1/ 415.

الفراء في خبرها، غير أنه نص على إضمارها في خبر «عسى» إذا لم تذكر، قال: (فإن قال قائل: أليس من كلام العرب: عَسيتُ أذهبُ، وأُريدُ أقومُ معكَ، و«أنْ» فيهما مضمرة. . .)[72]. ومثل هذا ما تقدم فيما حكته العرب: «عسى الغُوَيْرُ أَبْؤساً» فقد ضمنه معنى «أنْ»، قال فيه: (والخلقة لـ «أنْ»)[73]، فكلامه لم يشر إلى أنها واجبة أو غير واجبة، وإنما اكتفى من تقديرها، إن لم تذكر. سواء أكان الخبر جملة أم كان مفرداً. ولم يتضح في غيرها. وهذا يعني أنه يتوقف على الفعل وما طلبه من معنى كما هو الحال في «عسى ويريد».

هل تأتي هذه الأفعال تامة؟

ما جاء به الفراء في هذه القضية غير واضح، ويظهر أنه لم يفرق بينها إذا كانت ناقصة أو تامة؛ لأننا أصلاً لم نقف على ما يشير إلى أنها ناقصة عنده، وإنما استفدناه من ملاحظات عامة تقدم ذكرها، وما يلفت النظر في قضية مجيء هذه الأفعال تامة أن الفراء في بعض المواضع أجاز حذف الضمير المتصل بها. جاء ذلك من خلال كلامه في توحيد «نِعْمَ وبِئْسَ»، وجمعهما، فيقال: أما قومك فنعْمُوا قوماً، ونعمَ قوماً، وأجاز هذا في «عسى»، قال: (فلذلك استجازوا الجمع والتوحيد في الفعل. ونظيرهما ﴿عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ﴾ وفي قراءة عبد الله ﴿عَسَوْا أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ . .﴾[74]، «ولا نساءُ مِنْ نساءٍ عَسَيْنَ أن يكنَّ خيراً مِنْهُن»[75].

ويمكن القول في هذه القضية: إن الفراء لم يفرق بينها إذا كانت تامة أو ناقصة بدليل أنه لم يفرق بين أن يقال: عسى أن يكونوا. . ، وعسوا أن يكونوا. . ، فقد أنزل واو الجماعة فيها منزلة العلامة التي تدل على الجمع، وهذا صَلُحَ إذا تقدم اسم على الفعل، وإذا لم يتقدم فإنه نص على أن يكون هناك اسم كما تقدم في «كاد تزيغ». وفي هذا كله لا أظن أن الفراء يفرق بينهما،

---

(72) الفراء 1/ 415.

(73) الفراء 1/ 415.

(74) الفراء 1/ 141 ـ 142.

(75) انظر الفراء 3/ 72.

فيذهب في الأُولى إلى أنها تامة، وفي الثانية إلى أنها ناقصة، ولو كان كذلك لنص أن هناك فرقاً في المعنى.

المبحث الثالث
«إنَّ وأخواتها»

هذه أدوات ينصب الاسم بعدها، ويرفع الخبر، والفراء أشار إلى عملها في بعض المواضع. وأكثر ما جاء به الفراء هو تعليله فتح همز «إنَّ» وكسرها والعطف عليها، أمَّا في دلالتها أو غير ذلك فليس هناك شيء يذكر سوى بعض القضايا المتفرقة في أخواتها، نقف عليها من خلال كل أداة.

«كأنَّ»: أداة تفيد التشبيه، والفراء منحها معنى الظن والعلم على أنها منفصلة أو في نية الانفصال من «وَي» في قوله تعالى: ﴿وَيْكَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ فَطَفِقَ مَسْحًا﴾ [القصص: 82]، وهذا أحد المعاني التي ذكرها الفراء في «ويْكَأَنَّ»[76].

«لَكِنَّ»: أداة استدراك، تعرض الفراء إلى معناها إذا كانت مشددة، وصرح أن أصلها «إِنَّ»، فنصب العرب، بها ولذا أجاز دخول اللام على خبرها في قول الشاعر:

ولـكِـنَّـنِـي مِـنْ حُـبِّـهَـا لَـكَـمِـيْـدُ[77]

تركيب «لكنَّ»:

نص الفراء على أن «لكنَّ» أَصلها «إنَّ» بدليل أَن العرب نصبت بها، فزيدت عليها لام وكاف، فصارتا حرف واحداً[78]. ويمكن القول إِن حجة الفراء في نصب الاسم بعدها ليس دليلاً قاطعاً؛ لأَنه نُصِب الاسمُ بـ «ليت ولعلَّ» كما أَن «إِنَّ» و«أَنَّ» يختلفان في غرضهما ودلالتهما عن «لكنَّ». فالأُولى يبتدأُ بها الكلام والثانية يوصل بها الكلام، وهما يفيدان التوكيد، و«لكن» تفيد الاستدراك

(76) انظر الفراء 2/ 312 ـ 313.

(77) انظر الفراء 1/ 465.

(78) انظر الفراء 1/ 465.

والعطف. والمعنى الأَخير إذا كانت من غير واو، وتكون مخففة.

اللغات في «لكن»:

جاء الكلام في اللغات فيها، فقد ذكر الفراء أن للعرب فيها لغتين، إحداهما التشديد، والأُخرى التخفيف، فمن شددها نصب بها الأسماء، ولا توصل بالجملة الفعلية.

وإذا ما خُفِّفَت لا تعمل شيئاً في اسم ولا فعل. ويعمل في الاسم الذي بعدها ما معه يرفعه، وينصبه ويجرُّه. من ذلك قوله تعالى: ﴿ولَكِنِ النَّاسُ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يونس: 44]، بتخفيف «لكنْ» ورفع «الناس». بما بعده، كما أجاز أن يُرفع بضمير مستتر، منه قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: 40]، أي: هو رسولُ الله. ومَنْ نصبه فبـ «كان» المضمرة. وذكر الفراء جرَّ الاسم بعدها بما يجره مما بعده[79]. ولم يذكر لذلك شاهداً، كما أنه ليس هناك مما جاز أن يُذكر في مثل هذا.

دخول الواو على «لكن»:

ذكر الفراء أن العرب تؤثر تخفيف النون إذا دخلت الواو على «لكن»، وعلل ذلك بأن الواو الداخلة تُبعد معنى «لكن» عن معنى «بلْ» العاطفة. ومن دون الواو تشبه بـ «بل». فتفيد العطف، ولذا جاز أن يقال بـ «لكن» مكان «بل» في قولهم: لم يقم أخوك بل أبوك، كما أن الواو تدخل على «لكن»، ولا تدخل على «بل»[80]. فـ «لكن» من دون الواو عاطفة تفيد معنى «بل» التي تفيد معنى الإضراب.

دخول اللام على خبر «لكنَّ»:

أجاز الفراء دخول اللام على خبر «لكنَّ»، وقد تقدم ذِكر هذا في بيان دلالتها.

---

(79) انظر الفراء 1/ 464 ـ 465.

(80) انظر الفراء 2/ 465.

اجتماع «لكنْ» والضمير «أنا»:

وهناك مسألة إذا ما اجتمعت «لكنْ» والضمير «أنا» من ذلك قوله تعالى: ﴿لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّي﴾ [الكهف: 38]، أي: لكنْ أنا هو الله ربي، وفيه تركت همزة الألف من «أنا»، فأدغمت نون «لكن» في نون «أنا». وقد تُحرك النون من «أنا» بحركة قصيرة. ومن ذلك قول الشاعر:

وتَرمِينَنِي بِالطَّرْفِ أَيْ أَنْتَ مُذْنِبٌ ... وَتَقْلِينَنِي لَكِنَّ إِيَّاكِ لا أَقْلِي

أي: لكن أنا إياكِ لا أقلي، ويقول الفراء في هذا: (فتُرك الهمز، فصار كالحرف الواحد)[81].

وما تقدم ليس محصوراً في «لكنْ»، فقد ذكر الفراء ما حكاه الكسائي: إنَّ قائمٌ. أي: «إنْ أنا قائمٌ»[82]. ولم يفسر الفراء معنى «إنْ» هذه. ويظهر أنها ملغاة، أو مشبهة بـ «ليس» غير عاملة.

«لَيتَ»:

تعرض الفراء إلى حركتها، وبين أَن الأَدوات تتحرك إذا ما سكِّن ما قبلها كما هو في «لَيْتَ ولَعَلَّ»[83]. ويضم إلى هذا حركة النون في «إنَّ ولكنَّ» وغيرهما. وأشار إلى أن «ليتَ» تفيد التمني. ومنح هذا المعنى دلالة الفعل «يسرني أن تفعل فأفعل». ولذا ينصب الفعل المتصل بالفاء السببية بعدها كما أَجاز رفعه، وفسر هذا بأَن ما تُمني فيما مضى كأَنه منفي[84] كما أَجاز أَن ينصب الخبر المرفوع. قال: (ويجوز النصب في «ليتَ» بالعماد، والرفع لِمَن قال: ليتَكَ قائماً)[85]، وهي لغة في جواز النصب بعد هذه الأَدوات[86].

---

(81) الفراء 2/ 144.

(82) انظر الفراء. 2/ 145، وانظر المغني 36، فقد ذكر ابن هشا م «إنَّ قائماً» أَي: إنْ أَنا قائماً. فـ«إنْ» بمعنى «ليس».

(83) انظر الفراء 2/ 371.

(84) انظر الفراء 1/ 276.

(85) انظر الفراء 1/ 410.

(86) انظر بحثنا المسألة الزنبورية رؤية جديدة. مجلة كلية الدعوة ع12.

«لَعَلَّ»:

ذكر الفراء «علَّ» من غير لام عرضاً من خلال بيان نصب جوابها إذا تصدر بالفاء في قوله تعالى: ﴿لَعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ فَأَطَّلِعَ . .﴾ [غافر: 36 ـ 37]، قال: (ومن جعله جواباً لـ «لعلِّي» نصبه، وقد قرأ به بعض القراء. قال: وأنشدني بعض العرب:

عَلَّ صُرُوفَ الدَّهْرِ أَوْ دولاتِها يَدِلْنَنَا اللَّمَّةَ مِنْ لَمَّاتِها

فَتَسْتَرِيحَ النَّفْسُ مِنْ زَفَراتِها[87]

«إنَّ» و«أنَّ»:

لا ريب أن «إنَّ» تقع جملة و«أنَّ» تعرب بإعراب الاسم بدليل أن الثانية صلحت أن تقع فاعلاً ولا يصلح ذلك في الأولى. من هنا نستطيع أن نفرق بين الاثنتين من حيث الإعراب ومن حيث الدلالة. ولم أقف على موضع يشير فيه الفراء إلى دلالة كل منهما سوى أنه تحدث عن «إنَّما» في كونها تفيد الحصر.

لم يتعرض الفراء إلى مواضع كسر همزة «إنَّ» بشيء من التفصيل، وكذا فتحها. وإنما جاء الحديث فيها من خلال إعرابها. وكان في أغلبها يشير إلى جواز الكسر والفتح مع بيان إعراب كل منهما، غير أن هناك بعض المواضع نقف عليها فيما ذهب فيها إلى كسرها، وفيما ذهب فيها إلى فتحها.

مواضع كسر همزة «إنَّ»:

أولاً: إذا كانت مستأنفة[88]. أو مبتدأة[89]. وقد يعبر عن هذا بالائتناف، وهو لا يختلف عن الاستئناف[90]. ونشير إلى أن بعض ما تقدم أجاز فيه الفراء فتح همزة «إنَّ».

---

(87) الفراء 3/ 9، وانظر 3/ 235.

(88) انظر الفراء 1/ 364، وانظر 1/ 457، 2/ 300، 3/ 251.

(89) انظر الفراء 1/ 339، 1/ 407، 1/ 463 ـ 464.

(90) انظر الفراء 1/ 339، وانظر في وجوب كسر همزة «إنَّ» وفي وجوب فتحها، وما جاز فيه الوجهان القضايا النحوية 110، وما بعدها. ونشير إلى أن سيبويه ذكر أن فتح همزتها يتوقف على عامل يعمل فيها انظر الكتاب 3/ 145، وانظر في هذا الخصائص لابن جني 2/ 273.

ثانياً: إذا وقعت مفعولاً ثانياً لأفعال «ظنَّ وأخواتها»[91].

ثالثاً: إذا وقعت بعد «حَقّاً»، وقد استفدنا هذا من خلال ما جاء به في قوله تعالى: ﴿تَنزِيلَ ٱلۡعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [يس: 5]. قال الفراء: (القراءة بالنصب على قولك: حَقّاً إِنَّكَ لَمِنَ المرسلين تنزيلا حقا)[92]. وقد يكون الذي كسر الهمزة هو وجود اللام في الخبر. ونشير إلى أنه فتحها في «أحقٌّ أَنَّكَ تنطقُ؟»[93]. والفرق بينهما واضح. ففي الأول لم تعلق بالمصدر، والثانية تعلقت به؛ ولذا فُتحت همزتها.

رابعاً: أنَّ الفراء يكسر همزتها إذا كان الخبر جاراً ومجروراً، والحرف الجار هو اللام، وإن جاءت «إنَّ» مسبوقة بحرف الجر، فإنه يحذف حرف الجر، وتُكسر «إنَّ» علماً بأنه في مثل هذا كان يذهب إلى أنها في موضع نصب ـ كما سيأتي ـ. وقد وقفت على هذا من خلال تعليله جواز رفع المصدر ونصبه في قوله تعالى: ﴿أَمۡ لَكُمۡ أَيۡمَٰنٌ عَلَيۡنَا بَٰلِغَةٌ﴾ [القلم: 39]. فقد استحسن قراءة رفع «بالغة» على أنها صفة للأَيمان. قال: (. . . أَن تكون البالغة من نعت الأَيمان أَحب إليَّ، كقولك: ينتهي بكم إلى يوم القيامة أَيمان علينا بأَنَّ لَكم ما تحكمون، فلما كانت اللام في جواب «إنَّ» كسرتها)[94]. يريد حذف حرف الجر، وكسر «إنَّ» على أن تكون «إنَّ» وما دخلت عليه صفة للأَيمان.

خامساً: أنها تُكسر همزتها بإضمار الواو علماً بأن اللام داخلة على خبرها، وقد جاءت محصورة بـ «إلاَّ». فالفراء ذهب إلى أنها مكسورة بإضمار الواو، وليس بوجود اللام، وقد نص على هذا في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ مِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمۡ لَيَأۡكُلُونَ ٱلطَّعَامَ﴾ [الفرقان: 20][95].

سادساً: أنها تُكسر همزتها إذا وقعت خبراً لـ «إنَّ» المكسورة الهمزة. وفسر الفراء جواز أن تقع خبراً لـ «إنَّ»؛ لأن في الكلام معنى الجزاء، وشرط

---

(91) انظر الفراء 1/ 248.

(92) انظر الفراء 2/ 372.

(93) انظر الفراء 3/ 85.

(94) الفراء 3/ 176.

(95) انظر الفراء 1/ 442.

هذا عنده أن يختلف الاسمانِ مثل: إنَّ أخاك إنَّ الدَّينَ عليه لكثير، وفي خبر «إنَّ» الثانية ضمير يعود على اسم «إنَّ» الأولى. ومن هذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ . . . إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الحج: 17]، أي: من كان مؤمناً أو على شيء من هذه الأديان فَفَصْلُ بينهم وحسابهم على الله. ومنه قول الشاعر:

إنَّ الخليفةَ إنَّ اللهَ سَرْبَلَهُ ... سِربالَ مُلْكٍ بهِ تُرجى الخَواتِيمُ

ونشير في هذا إلى أن الفراء ذكر أن مَن أجاز ما تقدم منع أن يقال: إنَّ أَخاكَ إنه ذاهب؛ لأنه ـ وإن اتفق ضمير الخطاب وضمير الغيبة يعودان على اسم واحد ـ قبيح لعدم توحيد الضمير. كما أنه لا يقول: إنك إنك قائم[96]. ويظهر سبب المنع عنده أن الجملة لا تتضمن معنى الشرط.

سابعاً: أجاز أن تقع المكسورة الهمزة المشددة النون جواباً للقسم في نحو: (.. وشهادتي إنَّ اللهَ لَواحِدٌ. وكل يمين)[97]. وسيأتي أنه أجاز ذلك في المفتوحة الهمزة (شهادتي أنْ لا إله إلاّ اللهُ).

ثامناً: وهي الصورة الثانية التي سنأتي إلى بيانها في حكم همزة «أنَّ» أو «أنْ» في النداء؛ وذلك أنها تُكسر إذا وقعت بعد حرف النداء، والمنادى اسم ظاهر كما هو في قولهم: يا زيد إنك قائم. فلا يجوز فيها إلا كسر همزة «إنَّ»؛ لأن المنادى عنده لم يدخله نصب معروف، بمعنى أنه مبني، ويمكن أن يُفسر سبب منع فتح الهمزة أن المصدر المؤول من «أنَّ» واسمها وخبرها لا يمكن أن يُعرب بدلاً من الاسم الصريح. وسيتضح هذا أكثر في مواضع فتح همزة «أنَّ».

تاسعاً: تُكسر همزتها إذا وقعت بعد الفاء على الائتناف، في قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ ... فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: 54][98]. وعلى هذا تُعرب الفاء زائدة.

---

(96) انظر الفراء 2/ 218.

(97) الفراء 2/ 247، وانظر ردود على أبحاث منقودة.

(98) انظر الفراء 1/ 336، وانظر الخلاف في تفسير مثل هذا الانتصار لابن ولاّد مسألة (80).

عاشراً: تُكسر همزتها إذا وقعت بعد فعل النداء على أن يفسر كسر همزتها على الحكاية. وسيتضح هذا أكثر في الصورة الثالثة من صور النداء الذي تقع بعده «أنَّ».

هذه أبرز ما وقفت عليه في كسر همزة «إنَّ». وهذا لا يعني أنه لم يذهب إلى كسرها في غير ما تقدم. فقد جاءت مكسورة في كثير من المواضع ككسرها إذا وقعت صلة. ولم يقل الفراء فيها شيئاً؛ لأنها من الوضوح مما لا يحتاج إلى تفصيل.

فتح همزة «أنَّ»:

لا ريب في أنَّ فتح همزة «أنَّ» له أثر دلالي يختلف عن كونها مكسورة؛ لأنها تعرب إذا كانت مفتوحة بإعراب المصدر الصريح. أما المكسورة فتعرب بإعراب الجملة. وقاعدة فتح الهمزة عند الفراء تتوقف على إعرابها. وهذا يعني أنها تتوقف على العلاقة الدلالية التي بينها وبين ما اتصلت به، ولذا نجد الفراء قد أجاز في كثير من المواضع فتح ما كانت مكسورة، كما أنه أجاز في بعض المواضع أن تُعرب المفتوحة بأكثر من إعراب. وعلى هذا سنقف على بعض مواضع جاز فيها فتح همزة «أنَّ»، ونشير إلى أنَّ الفرّاء أجاز فيما سيأتي من حالات فتحها، أن تُكسر الهمزة في بعضها.

أولاً: إذا وقعت بعد فعل يفيد النداء.

هناك صور في النداء تعرض لها الفراء. منها أن النداء يقع بفعل يفيد النداء، والمنادى ضمير متصل. وفي هذا أجاز الفراء فتح همزة «أنَّ»، وكسرها من ذلك قوله تعالى: ﴿فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ﴾ [آل عمران: 39]. فالفتح على أن النداء واقع عليها؛ لأن المنادى، وهو الضمير المتصل في محل نصب. والمصدر المؤول بدل منه. والكسر على أن النداء يفيد الحكاية.

والصورة الثانية أن النداء واقع بحرف النداء، والمنادى اسم ظاهر كما هو في قولهم: يا زيد إنَّك قائم، فلا يجوز فيها إلا كسر همزة «إنَّ»؛ لأن المنادى

عنده لم يدخله نصب معروف، بمعنى أنه مبني. وقد قدمنا الكلام عن هذا في المكسورة الهمزة.

أما الصورة الثالثة فإن النداء واقع بالفعل وحرف النداء، والمنادى اسم ظاهر كما هو في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَٰمُوسَىٰٓ * إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ﴾ [طه: 11 - 12]. وفيها أجاز الفراء فتح همزتها من وجهين:

أحدهما: أن الفعل وقع عليها. وتعرب نائب فاعل. **والثاني** منصوبة على نزع الخافض أي: بأني أنا ربك، ونجد أنه في كلا الإعرابين لم يعرب المصدر المؤول بدلاً من الاسم الظاهر. وهذا يؤكد تفسيرنا الذي تقدم في منع فتحها مع الاسم الظاهر.

أما كسرها فيما تقدمها فعل النداء فعلّله بأنها جاءت على الحكاية[99]. بقي هناك قضية وهي أن الفراء لم يشر إلى حكم الهمزة إذا كان المنادى معرباً ـ كأن يكون مضافاً.

ثانياً: فتحها بعد همزة الاستفهام على نزع الخافض، وقد جاءت في قراءة الحسن البصري والحسن المدني لقوله تعالى: ﴿أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ﴾ [القلم: 14]. فقد قرأها «أَأَنْ...»، أي: أَلِأَنْ كان ذا مال وبنين»[100].

ثالثاً: فتح همزة «أنَّ» على الاستئناف على أنها مبتدأ خبرها محذوف، وقد أجاز الفراء هذا في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُاْ فِيهَا..﴾ [طه: 119]، أي: لَكَ أَنَّكَ لا تَظْمَأُ فِيْها[101].

رابعاً: أجاز فتحها على أنها خبر لمبتدأ محذوف ليس باسم عين. وقد نص على هذا في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ﴾ [مريم: 36]. أي: ذلك أنَّ الله ربي...[102].

---

(99) انظر الفراء 1/ 210.

(100) انظر الفراء 3/ 174.

(101) انظر الفراء 2/ 194.

(102) انظر الفراء 2/ 168.

خامساً: أنه أجاز فتح الهمزة ـ وكسرها ـ بعد الفاء، ويتضح مما جاء به في قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: 54]، فقد أجاز فتح الهمزة بعد الفاء «فَأَنَّه»، ويُفسر هذا على أنها بحكم المكررة، والفاء زائدة. أما قراءة الكسر فعلى الائتناف[103].

سادساً: أجاز أن تقع المفتوحة الهمزة المخففة النون جواباً للقسم في نحو: (شهادتي أنْ لا إلهَ إلاّ اللّهُ، . . .). ونشير إلى ما تقدم من أن الفراء أجاز أن تقع المكسورة الهمزة المشددة النون جواباً للقسم[104].

سابعاً: أجاز فتح المكسورة الهمزة إذا كانت مسبوقة بالمفتوحة على إضمار فعل. وهذا يتضح من خلال ما جاء به في قوله تعالى: ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ . . . وَأَنَّهُ كَانَ . . . وَأَنَّا . . .﴾ [الجن: 1 ـ 19]. قال: (وكان عاصم يكسر ما كان من قول الجن، ويفتح ما كان من الوحي. فأما الذين فتحوا كلّها فإنهم ردُّوا «أَنَّ» في كل السورة على قوله: فآمنَّا به وآمنا بكل ذلك، ففتحت «أنَّ» لوقوع الإيمان عليها، وأنت مع ذلك تجد الإيمان يحسن في بعض ما فتح، ويقبح في بعض، ولا يمنعك ذلك من إمضائِهِنَّ على الفتح، فإنَّ الذي يقبح من ظهور الإيمان قد يحسن فيه فعل مضارع للإيمان يوجب فتح «أنَّ» كما قالت العرب:

إِذا ما الغَانِيَاتُ بَرَزْنَ يوماً وَزَجَّجْنَ الحَواجِبَ والعُيُونَا

فنصب «العيون» بإتباعها «الحواجب»، وهي لا تزجج؛ إنما تكحل، فأضمر لها الكحل. وكذلك يضمر في الموضع الذي لا يحسن فيه «آمنَّا»، ويحسن: صدقنا، وألهمنا، وشهدنا، ويقوي النصب قوله: ﴿وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُواْ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَٰهُم﴾[105].

هذه أبرز المواضع التي يمكن أن تذكر فيما جاز فيها أن تفتح الهمزة أو

(103) انظر الفراء 1/ 336.

(104) انظر الفراء 2/ 247.

(105) الفراء 3/ 191 ـ 192.

تكسر. ونلفت النظر إلى أن الفراء في كثير من المواضع أجاز فيها فتح الهمزة وكسرها. كل ذلك يتوقف على الإعراب.

التفريق بين «أنْ» المخففة من الثقيلة وغيرها:

فرق الفراء بين «أنْ» المخففة من الثقيلة وبين «أنْ» الناصبة للفعل المضارع، وأجاز في الناصبة أنْ تفيد معنى الشرط. هذا وإنه منح الداخلة على فعل الأمر معنى الأمر. وأجاز أن تكون زائدة، أو تفيد معنى «لا» النافية.

أما تفريقه بين «أنْ» المخففة من الثقيلة والناصبة للفعل المضارع فيظهر من خلال ما جاء به في قوله تعالى: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ [مريم: 10]، قال: (وإذا رأيت «أنْ» الخفيفة معها «لا» فامتحنها بالاسم المكنى مثل الهاء والكاف. فإن صلحا كان في الفعل الرفع، وإن لم يصلحا لم يكن في الفعل إلا النصب؛ ألا ترى أنه جائز أن تقول: آيتك أنّك لا تكلّم الناس. والذي لا يكون إلا نصباً قوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا﴾؛ لأن الهاء لا تصلح في «أنْ». فقس على هذين)[106].

وقد يجوز الوجهان ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ . .﴾ [آل عمران: 41]، فأجاز أن تكون «أنْ» مخففة من الثقيلة أو أن تكون ناصبة للفعل المضارع[107]. ويعرف هذا عنده بأن كل موضع صلحت فيه «ليس» بعد «أنْ» جاز فيه أن تكون «أنْ» مخففة من الثقيلة كما جاز أن تكون ناصبة للفعل المضارع[108]. ونشير إلى أنه أجاز إضمار «لا» هذه. وعبر عنها في بعض المواضع بأن «أنْ» تكفي من «لا»[109].

وقد يأتي الفصل بغير «لا» منه قوله تعالى ﴿أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ﴾ [الجن: 28][110].

---

(106) الفراء 2/ 163.

(107) انظر الفراء 1/ 213.

(108) انظر الفراء 1/ 448.

(109) انظر الفراء 1/ 366، وانظر أيضاً 2/ 32.

(110) انظر الفراء 3/ 196.

ويظهر مما وقفت عليه أن الفراء كان يميل إلى المخففة من الثقيلة إذا ما سُبقت بما يفيد معنى الظن، ويتضح هذا القول من خلال ما جاء به في قول الشاعر:

ولا تَـدْفِـنَـنّـي فـي الـفَـلاةِ فـإنّـنِـي أخـافُ إذا مـا مِـتُّ أنْ لاَ أذُوقُـهـا

قال: (والخوف في هذا الموضع كالظنّ، لذلك رفع «أذوقُها» كما رفعوا ﴿وَحَسِبُوٓاْ أَلَّا تَكُونَ فِتۡنَةٌ﴾[111].

أما إذا اتصلت «أنْ» الساكنة النون المفتوحة الهمزة بفعل يفيد الأمَر، وليس قبلها فعل يفيد النداء كما هو في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ أَنۡ أَنذِرۡ قَوۡمَكَ﴾ [نوح: 1]، فقد ذهب إلى أنها مصدر مؤول في محل نصب بنزع الخافض كما أجاز أن يكون الكلام من غيرها؛ لأن في «أرسلنا» معنى قول[112].

والرأي الأخير يقرب «أن» من كونها زائدة عند الفراء في مثل هذا الموضع.

أما التي تفيد الأَمر فتلك المتصلة بفعل الأَمر، ومسبوقة بفعل يفيد النداء كما هو في قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ أَنۡ أَفِيضُواْ عَلَيۡنَا﴾ [الأعراف: 50]، فـ «أنْ» هذه بمنزلة لام الأمر عند الفراء[113]. وأما التي تفيد الشرط، فقد ذهب الفراء إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٌ لَّكُمۡ﴾ [البقرة: 184]، فقد منحها معنى الشرط[114].

وأما التي تفيد معنى «لا» النافية، فقد أجازها في أكثر من آية، منها قوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ أَن تَضِلُّواْ﴾ [النساء: 176]. قال: (معناه: لا تضلّون... «أنْ» تصلح في موضع «لا»[115]. وتفسير هذا المعنى يتضح أكثر في موضع آخر من كتابه. فقد منح «أنْ» هذه معنى «كي لا»[116].

(111) الفراء 1/ 146.

(112) انظر الفراء 3/ 187.

(113) انظر الفراء 1/ 211.

(114) انظر الفراء 1/ 178 ـ 179. وانظر بحثنا الجملة الشرطية في القرآن دراسة في معاني القرآن للفراء، مجلة كلية التربية ع21، وانظر كتابنا النحو الكوفي مباحث في معاني القرآن للفراء 53.

(115) انظر الفراء 1/ 223.

(116) انظر الفراء 1/ 303، وانظر «أنْ» في المغني 41، وما بعدها.

ليس عند الكوفيين «إنْ» مخففة من الثقيلة:

درجت كتب النحو على الكلام في جواز أن تخفف «إنّ». ويُلغى عملها. وقد جاز إعمالها في بعض القراءات. ولم يثبت عندي أن الكوفيين يذهبون إلى القول في المخففة من الثقيلة. ويؤكد قولنا هذا ما ذهب إليه الفراء في قراءة مَن خفّف «إنَّ» في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كُلًّا لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ﴾ [هود: 111]، بأن «كُلاًّ» منصوب بـ «لَيُوَفِّيَنَّهُمْ»، ولنقف على ما جاء به الفراء؛ لأنه ينص فيه على أن «إنَّ» إذا ما خُففت فإنها تفيد معنى «ما» النافية. قال: (وأما الذين خففوا «إنَّ» فإنهم نصبوا «كُلاًّ» بـ «لَيُوَفِّيَنَّهُمْ» وقالوا: كأنا قلنا: وإنْ لَيُوفينَّهم كلاً. وهو وجه لا أشتهيه؛ لأن اللام إنما يقع الفعل الذي بعدها على شيء قبله. فلو رفعتَ «كلٌّ» لصلح ذلك كما يصلح أن تقول: إنْ زيدٌ لَقائم، ولا يصلح أن تقول: إنْ زيداً لأضربُ؛ لأنَّ تأويلها كقولك: ما زيدٌ إلاّ أَضربُ. فهذا خطأ في «إلاّ» وفي اللام)[117]. ويريد باللام التي تفيد معنى «إلاَّ» في الحصر والتي يُطلق عليها عند غير الكوفيين باللام الفارقة[118].

قضايا في «إنَّ وأخواتها»:

أولاً: لقد نص الفراء على أن «إنَّ وليتَ ولعلَّ» إذا تقدم الجار والمجرور على الاسم يَنصبن، وجعل من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا . .﴾ [طه: 118][119].

ثانياً: أجاز الفراء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: 63] تشديدَ النون، وعللها من وجهين أحدهما أنها لغة بني الحارث بن كعب، يجعلون الاثنين بالألف رفعاً ونصباً وجراً.

الثاني أن الألف ليست أصلاً في «هذا»، وإنما جيء بها دِعامة، ولمّا زيدت نون التثنية بقيت على حالها كما فعلوا في جمع «الذي»، فقالوا: الذين في

---

(117) الفراء 2/ 29 ـ 30.

(118) انظر ما جاء من مصادر في هامش (18).

(119) انظر الفراء 2/ 194.

الرفع والنصب والجر وكنانة يقولون «اللذون»[120].

ثالثاً: أجاز حذف حرف الجر الداخل على «أنْ» أو «أنَّ»، ومن المخففة قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾ [الأنعام: 131]، قال: (إن شئتَ جعلتَ «ذلك في موضع نصب، وجعلتَ «أنْ» مما يصلح فيه الخافض، فإذا حذفته كانت نصباً. . .)[121]. وعلى هذا تعرب «أنْ» وما دخلت عليه بدلاً من اسم الإشارة. ونشير إلى أنه أجاز الرفع على الاستئناف في «ذلك»، ومن المشددة «أنَّ» قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ مُوهِنُ كَيْدِ الْكَافِرِينَ﴾ [الأنفال: 18]، ويعرب المصدر المؤول معطوفاً على اسم الإشارة[122]. وهناك موضع أضمر فيه الباء الجارة من دون أن يصرح بأن «أنْ» في موضع نصب، وكذا أضمر اللام، وهذا لا يخرجها عن الإعراب الأول.

رابعاً: أجاز أنْ تعرب المفتوحة بإعراب اسم الاستفهام إذا كان معلّقاً ما تقدمه من فعل، وقد أجاز هذا في قوله تعالى: ﴿فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ. . .﴾ [النمل: 51]، فقد أجاز أن تُفتح همزة «إنَّ» وتُعرب بإعراب «كيف» بأنها في محل نصب[123]، ونشير إلى أنه أجاز فيها أيضاً أن تُعرب نصباً على نية تكرار «كان» فتكون بمنزلة الخبر لها.

كما أجاز أن تُعرب رفعاً بدلاً من «عاقبة»[124]. وأن تعرب بدلاً من الاسم الموصول في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ﴾ [آل عمران: 178]، فقد أعرب «أنَّما» بدلاً من «الذين» إذا قُرئت «تَحْسَبَنَّ» بالتاء، كما

---

(120) انظر الفراء 2/ 184. وانظر ما جاء فيها وفي ﴿لَّٰكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [النساء: 162]، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ [المائدة: 69] المصدر نفسه 1/ 105 ـ 106، 2/ 183 ـ 184.

(121) الفراء 1/ 355. وانظر إضمار اللام الداخلة على «أنْ» المخففة من الثقيلة المصدر نفسه 1/ 366.

(122) انظر الفراء 1/ 355. وانظر في حذف حرف الجر 1/ 405، 406، 1/ 463، 2/ 314، 2/ 243، 2/ 296، 3/ 73، 3/ 235.

(123) انظر الفراء 2/ 296.

(124) انظر 2/ 296. وانظر 2/ 376، وانظر إعرابها بدلاً مما قبلها، وهي مصدر. الفراء 2/ 107، 2/ 300، 3/ 238.

أجاز أن تعرب بدلاً من الأُولى في قوله تعالى: ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الأنعام: 54](125).

خامساً: أجاز إضمار المصدر المؤول من «أنْ» والفعل إذا كان مسبوقاً بـ «أنْ»، وبعده «أنْ». وتدل عليه «مِنْ» الجارة. وقد نص على ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [الروم: 24]. قال: (وقبل ذلك وبعده «أنْ أنْ»، وكل صواب. فمن أظهر «أنْ» فهي في موضع اسم مرفوع؛ كما قال: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِالَّيْلِ وَالنَّهَارِ ﴾. فإذا حَذفت «أنْ» جعلتَ «مِنْ» مؤدية عن اسم متروك يكون الفعل صلة لهُ. . .)(126).

سادساً: أجاز أن ينصب الفعل إذا وقع خبراً لـ «إنَّ» بـ «إذاً» الناصبة، ولم يُجزه في غيرها؛ لأنه لا يجوز أن يتقدم خبر «إنَّ» عليها. وجعل من هذا قول الشاعر:

لا تَتْرُكَنِّي فيهِمُ شَطِيراً ... إنِّي إذاً أَهْلِكَ أوْ أَطِيرا(127)

العطف على اسم «إنَّ»:

هناك قضيتان في العطف على اسم «إنَّ». الأولى تتمثل بالعطف قبل أن تستكمل الخبر. والثانية العطف بعد استكمال الخبر.

أما القضية الأولى، وهي العطف على اسم «إنَّ» قبل استكمال الخبر، فقد تعرض له الفراء. وله في هذا وجهان. وقبل أن نقف عليهما نذكُر بأن الفرّاء يرى أن النصب بـ «إنَّ» ضعيف؛ لأنها لا تنصب الخبر، ونسب هذا القول إلى

(125) انظر الفراء 1/ 248، ونشير إلى أنّه ذهب إلى قراءة «إنما»، وتعرب مفعولاً ثانياً للفعل. وانظر إعرابها بدلاً 1/ 336 ـ 337.

(126) الفراء 2/ 323. ونشير إلى أن الفراء كان كثيراً ما يحذف الاسم إذا ما دلت عليه «من» الجارة، نذكر منه قوله تعالى: ﴿مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾ سورة النساء، الآية: 46 أي: مِن الذين هادوا مَنْ. . . انظر بحثنا الاسم الموصول وصلته دراسة في معاني القرآن للفراء مجلة التواصل اللساني م3ع2، والنحو الكوفي 129.

(127) انظر الفراء 2/ 338.

الكسائي أيضاً. وهذا ينعكس على الوجهين اللذين يراهما الفراء في إعراب الاسم المعطوف.

فإذا كان اسم «إنَّ» مما لا يتأثر بالإعراب ـ أي مبني ـ فالوجه عنده رفع الاسم المعطوف للضعف الذي ذكرناه في عمل «إنَّ». وهذا ما ذهب إليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ . . .﴾ [المائدة: 69]. ونشير إلى أنه لا يمنع فيه النصب ـ كما سيأتي ـ. وإذا كان الاسم معرباً، فلا يَستحِبُّ فيه رفعَ المعطوف؛ لإمكان نصب الاسم مثل: إنَّ عبدَ اللّهِ وزيدٌ قائمانِ؛ وأنما يذهب إلى نصب «زيداً». وذكر أن الكسائي كان يُجيزه محتجاً بما أنشدوهم رفعاً ونصباً:

فَمَنْ يَكُ أَمْسَى بالمدينةِ رَحْلُهُ ... فإني وقَيَّاراً بِهَا لَغَرِيبُ

«وقيارٌ». ويرى الفراء أن هذا ليس بحجة للكسائي حتى يُجيز فيه: إنَّ عبد اللّهِ وزيدٌ قائمان؛ لأن «قيارا» عُطف على الضمير، وهو مما لا تظهر عليه حركة الإعراب؛ ولذا أجاز فيه الرفع والنصب.

واستشهد الفراء على رفع المعطوف على الضمير ما أُنشد:

وإلاّ فاعْلَمُوا أنَّا وأنْتُم ... بغاةٌ ما حَيِينَا في شِقَاقِ

ومنه قول الآخر:

يا لَيْتَنِي وأَنْتِ يا لَمِيسُ ... بِبَلَدٍ لَيْسَ بِهِ أَنِيسُ

ومنه قول الآخر:

يا لَيتَنِي وَهُمَا نَخْلُو بِمَنْزِلَةٍ ... حتّى يَرَى بَعْضُنَا بَعْضاً ونأْتَلِفُ[128]

وأما القضية الثانية فقد نص الفراء على جواز النصب عطفاً على اسم

(128) انظر الفراء 1/ 310 ـ 311، وانظر هذه الآية في الكتاب 2/ 155 ـ 156، معاني الأخفش 178 ـ 179، القضايا النحوية 148. ونشير إلى أن الفراء ذكر أن الكسائي أجاز رفع «الصابئون» عطفاً على الضمير في «هادوا» من قوله تعالى ﴿إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ﴾ لا من اليهودية. وأشار إلى أن هذا خلاف التفسير.

«إنَّ»، والرفع على الاستئناف. قال: (والعرب تقول: إنَّ لي عليك مالاً، وعلى أَخيكَ مالٌ كثيرٌ. فينصبون الثاني ويرفعونه)[129].

وذكر في موضع آخر جواز ذلك سواء أكان للاسم خبر مذكور كما تقدم أم لم يكن له خبر كما هو في قوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: 3][130].

الفصل بين اسم «إنَّ» وصفته بالخبر:

أجاز الفراء الفصل بين اسم «إنَّ» وصفته بالخبر، وتُرفع الصفة. وقد نص عليه في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [سبأ: 48]. قال: (رفعتَ «علاَّمُ» وهو الوجه؛ لأن النعت إذا جاء بعد الخبر رفعته العرب في «إنَّ»، يقولون: إن أخاك قائمٌ الظريفُ. ولو نصبوا كان وجهاً. ومثله ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ ٱلنَّارِ﴾. لو قُرِىء نصباً كان صواباً إلا أنَّ القراءة الجيدة الرفع)[131].

دخول اللام على اسم «إنَّ» أو خبرها:

أجاز الفراء أن توصل اللام بـ «إنَّ» إذا وقعت في أول الكلام، كما هو في قول الشاعر:

لهِنَّكَ مِنْ عَبْسِيَّةٍ لَوَسِيمَةٌ ... على هَنَواتٍ كاذبٍ مَنْ يَقُولُها

وعلل هذا بأن الحروف جاز أن توصل بأولها كما جاز أن توصل من آخرها. وذكر لذلك شواهد[132].

ومن قضايا اللام أن الفراء ذهب إلى أن معمول الخبر إذا تقدم على الخبر، وقد دخلت اللام على المعمول، فإنها تدخل على الخبر أيضاً، قال: (وإذا عجَّلت العرب باللام في غير موضعها أعادوها إليه كقولك: إنَّ زيداً لإلَيْكَ

(129) الفراء 3/ 45.

(130) انظر الفراء 3/ 46، وانظر 2/ 355.

(131) الفراء 2/ 364.

(132) انظر الفراء 1/ 466.

لمُحْسنٌ، كان موقع اللام في المحسن. فلما أُدخلت في «إليكَ» أُعيدت في المحسن. ومثله قول الشاعر:

ولَـوْ أنَّ قـومِي لـمْ يكـونـوا أعِـزَّةً   لَـبَعْدُ لَقَدْ لاقيتُ لا بُدَّ مَصْرَعا

أدخلها في «بعد» وليس بموضعها. ومثله قول أبي الجرّاح: إني لَبِحَمْدِ لَصَالِحٌ)[133].

اجتماع لام التوكيد ولام القسم:

أجاز الفراء اجتماع لام التوكيد التي أطلق عليها اللام التي تقع في جواب «إنَّ» ويريد به خبرها، ولام القسم، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كُلًّا لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ﴾ [هود: 111]، فعلى قراءة تخفيف «لَمَا» اللام للتوكيد واللام الثانية في «لَيُوَفِّيَنَّهُمْ» لليمين. ومن هذا أيضاً قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ ..﴾ [النساء: 72]. و«ما» في الآيتين للناس[134].

ومن قضايا اللام أن الفراء أجاز دخولها على خبر المعطوف في المعنى على «إنَّ». ومنه ما أنشده الكسائي:

إنَّ الـخِـلافَـةَ بـعـدَهُـم لَـذَمِـيـمَـةٌ   وخـلائـفُ طـرف لَـمِـمَّـا أحْـقِـرُ

قال: (فجاء باللام، وهي جواب لـ «إنَّ» وقد رفع: لأن الكلام مبني على تأويل «إنَّ»)[135].

«إنَّما» و«أنَّما» و«كأنَّما»:

جاء الكلام في «إنَّما» و«أنَّما» و«كأنَّما» ولم أقف على شيء يذكر في غيرها مما جاز أن يتصل بـ «ما». والفراء أسهب القول في «إنَّما»، وينحصر ما جاء به في وجهين:

أحدهما: أنه ذهب فيه إلى أن تكون «إنَّما» حرفاً واحداً. وما بعده يُعرب

---

(133) الفراء 2/ 30.

(134) انظر الفراء 2/ 28 ـ 29.

(135) الفراء 3/ 45.

بما عليه في الجملة. وأشار في هذا إلى أنَّ «إنَّما» تفيد الحصر. والآخر أنه ذهب فيه إلى أن «إنَّما» مركبة من «إنَّ» و«ما» التي بمعنى «الذي»؛ وبذا فإنها توصل بما يوصل به «الذي». وذكر في هذا أن «ما» جاز أن تكون للعاقل. هذا وإنه أشار في بعض المواضع إلى أنها لا تكون إلا حرفاً؛ لأن «ما» لا تصلح أن تُعرب اسماً موصولاً[136].

أما «أنَّما» المفتوحة الهمزة، فقد ذهب الفراء إلى أنها في قوله تعالى: ﴿إِن يُوحَىٰٓ إِلَيَّ إِلَّآ أَنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [ص: 70] في موضع رفع، وأنزلها منزلة المصدر. وتقديره لها: ما يوحى إليَّ إلاَّ الإنذارِ، كما أجاز أن تكون في موضع نصب على نزع الخافض[137].

وأرى أن الذي أذهب الفراء إلى هذا الإعراب هو أن ما بعد «أنَّما» لا يصلح أن يكون صلة لـ «ما». ولو جاز ذلك كما لو قلنا: علمتُ أنَّما عندك مالٌ؛ لجاز أن تكون «أنَّما» مركبة من «أنَّ» المفتوحة الهمزة، و«ما» التي هي اسم موصول.

أما «كأنَّما» فالفراء لم يتعرض إلى تركيبها، وإنما انصرف إلى ما تفيده من معنى. فقد أجاز أن تفيد معنى الجواب كما أجاز أن تفيد النفي. ذهب إلى ذلك فيما جاء به في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ . . .﴾ [الحج: 31]. قال: (. . . والعرب قد تُجيب بـ «كأنَّما». . وإنْ شئتَ جعلت في «كأنَّما» تأويل جحد؛ كأنك قلتَ: كأنك عربي فَتُكرمَ، والتأويل: لستَ بعربي فتُكرمَ)[138].

المبحث الخامس

«لا» النافية للجنس

قدمنا في «لا» المشبهة بـ «ليس» أن الفراء لم يفرق بينها وبين العاطفة،

---

(136) انظر 1/ 100 ـ 101، 2/ 377، وانظر 2/ 187، 2/ 315. وانظر إعراب القرآن للنحاس 2/ 804.

(137) انظر الفراء 2/ 412.

(138) الفراء 2/ 225.

والداخلة على الفعل، أما «لا» النافية للجنس فقد نص على أن الاسم بعدها للتبرئة[139].

عمل «لا» النافية للجنس:

اصطلح الفراء على الاسم الواقع بعد «لا» بالتبرئة من دون أن يذكر في «لا» شيئاً، وأجاز فيه البناء على الفتح والرفع، ولم يشر في المرفوع بعدها إلى أنها مشبهة بـ «ليس»، قال: (فلأن التبرئة فيها وجهان: الرفع بالنون، والنصب بحذف النون. . . ؛ لأن العرب إذا بدأَتْ بالتبرئة فنصبوها لم تنصب بنون)[140].

ويظهر من كلام الفراء أنه لم يفرق بين «لا» المشبهة بـ «ليس» وبين «لا» النافية للجنس إذا ما اتصلت بالاسم النكرة. وفي غير ذلك كان يشبهها بـ «ليس» كما تقدم في «لا» المشبهة بـ «ليس».

العطف على اسم «لا»:

إنّ ما قدمناه من أنَّ الفراء لم يفرق بين «لا» المشبهة بـ «ليس» وبين «لا» النافية للجنس يتضح أكثر من خلال العطف على اسمها، فقد أجاز الفراء في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: 197]. فالقراء على بناء ذلك كله على الفتح إلا مجاهداً، فإنه رَفَعَ «الرفث والفسوق» وبنى «الجدال» على الفتح. وفي اسم «لا» وفي العطف عليه أجاز الفراء ما يأتي:

أولاً: أجاز البناء على الفتح في كل ما عُطف إتباعاً للأول على أنَّ «لا» التي تلي الأُولى بحكم الابتداء بها، كالأُولى.

ثانياً: أجاز النصب في المعطوف على أن «لا» معلقة بحكم الصلة، فيجوز ذكرها وحذفها، ومن الأَول قول الشاعر:

رأَتْ إِبِـلِـي بِـرَمْـل جَـدُودَ أَنْ لا مـقـيـلَ لَـهـا وَلاَ شِـرْباً نَـقُـوعـا

---

(139) انظر الفراء 1/ 440.

(140) الفراء 1/ 120. وأشير إلى أنني لم أقف على تعليل للفراء في علة البناء على الفتح مثل ما نُسب إلى الكسائي، انظر إعراب القرآن للنحاس 1/ 128.

ومن الثاني قول الشاعر:

فَلا أبَ وابْنـاً مـثـلُ مـروانَ وابنِهِ ... إذا هـو بـالـمَـجْـد ارتَـدَى وتـأَزَّرا

وأنزل هذا منزلة المعطوف على المنادى المبني، إذْ جاز أن يقال: يا عمرو والصَّلتَ أقبِلا؛ لأنه ليس بنية تكرار حرف النداء «يا».

ثالثاً: أجاز رفع بعض، وبناء بعض من دون أن يشير إلى وجه الرفع، وذكر من الأَول قول الشاعر:

فَـلاَ لَـغْـوٌ ولا تَـأْثـيـمَ فـيـهـا ... وَمـا فـاهُـوا بـهِ لَـهُـمُ مُـقـيـم

ومن الثاني قول الشاعر:

ذاكم ـ وَجَدُكم ـ الصَّغَارُ بِعينِهِ ... لا أُمَّ لي إنْ كانَ ذاكَ ولا أبُ[141].

والقول فيما تقدم يظهر أن الفراء أجاز البناء والرفع في اسم «لا» إذا وقعت «لا» في ابتداء الكلام من دون أن يفرق بينهما، وأجاز في المعطوف البناء على الفتح والرفع والنصب، وعلل النصب بأن «لا» بحكم الصلة فهي معلقة. جاز ذكرها وحذفها.

ويستفاد من قوله في جواز النصب في المعطوف أن «لا» لها أَثر على البناء والرفع، وهو لم يصرح بأن البناء واقع بها، ويظهر أن دلالتها تحكم البناء والنصب. ولا فرق عنده بين البناء والرفع.

تقديم الخبر على الاسم في «لا» النافية للجنس:

لم يمنع الفراء أن يفصل بين «لا» النافية للجنس واسمها بالجار والمجرور، وحكم عليه بالرفع لا غير، جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ [الصافات: 47]، قال: (لو قلت: لا غولَ فيها كان رفعاً ونصباً. فإذا حُلْتَ بين «لا» وبين الغول بلام أو بغيرها من الصفات لم يكن إلا الرفع)[142].

---

(141) انظر الفراء 1/ 120 ـ 121، وانظر العطف على اسم «لا» الكتاب 2/ 292، المقتضب 4/ 372.

(142) الفراء 2/ 385.

المبحث السادس

ظنَّ وأَخواتها

قدمنا في المبحث الأَول من خلال الكلام في «كان وأخواتها» أن «ظنَّ وأخواتها» من النواقص عند الفراء، وهي من النواصب حيث قال: (. . . كما تنصب «كان وأظنُّ»؛ لأنهنَّ نواقص في المعنى، وإنْ ظننتَ أنهنَّ تامات)[143]. والفرق واضح بين «كان» وبين «ظنَّ» في أن الأُولى يُرفع الاسم بعدها ويُنصب الخبر، والثانية ينصب الاسمان، والفراء لم يفرق بينهما في كلامه في كونهما نواقص. وأشار في موضع آخر إلى أن هذه الأفعال تريد اسماً وخبراً[144].

الفرق بين الفعل التام والفعل الناقص:

فرق الفراء بين الفعل التام والفعل الناقص بأن الأَول لا يتصل به الضمير المختص بالنصب والجر إذا كان عائداً على الفاعل، فلا يقال: قتلتَكَ، ولا أحسنْتَ إليك، وإنما يقولون: قتلتَ نفسَكَ، وأحسنتَ إلى نفسِكَ، وهذا جائز في الأفعال الناقصة، قال: (فإذا كان الفعل ناقصاً ـ مثل حسبتُ وظنَنْتُ ـ قالوا: أظنني خارجاً، وأحسبني خارجاً، ومتى تراكَ خارجاً، ولم يقولوا: متى ترى نفسكَ، ولا متى تظنُّ نفسكَ)[145]

ويريد بهذا أنها تدخل على المبتدأ والخبر. كما أنه نص على أن الأفعال التامة لا تُلغى، وجاز في الأفعال الناقصة. فقد أجاز أن يقال فيما تقدم من أمثلة: أنا أَظنُّ خارجٌ، والمبتدأ مرفوع بخبره[146].

وقد أجاز أن يتصل الضمير في الفعل التام في الشعر، وهو من قول العرب، وذكر منه قول الشاعر:

لَقَدْ كانَ لِي في ضَرَّتَينِ عَدِمْتُني ... وما كُنتُ أَلْقَى مِنْ رزِينَة أَبْرَحُ

---

(143) الفراء 1/ 281، وانظر أيضاً 1/ 45، 1/ 281، 1/ 334.

(144) الفراء 3/ 278.

(145) الفراء 1/ 334، وانظر أيضاً 3/ 278.

(146) انظر الفراء 1/ 334.

قال: (والعرب يقولون: عدمتُني، ووجدتُني، وفقدتُني وليس بوجه الكلام)[147].

دلالة هذه الأفعال:

ليس هناك نص طرح فيه الفراء دلالة هذه الأفعال، وإنما استفدنا دلالة بعضها من خلال ما وقفنا عليه في بعض النصوص القرآنية. فالنص المتقدم قد تضمن ثلاثة أفعال ناقصة هي «ظنَّ وحَسِبَ وتركَ» و«ذكر» «زعم»[148]. وذكر «أَنبأَ»، وأجاز أن تنصب مفعولين وثلاثة مفاعيل[149]. وذكر نصب الاسمين. وهما نكرتان بـ «اتَّخذَ»، ولم يشر إلى دلالته[150]. كما نصب اسمين بـ «جعل»[151]. ولم يتطرق إلى الأفعال كلها.

وقد جاء الكلام في «ظنَّ»، فقد نص على أنها من أفعال القلوب، وتفيد اليقين في قوله: ﴿وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ﴾ [ص: 24]، قال: (أي: عَلِمَ، وكل «ظنَّ» أدخلته على خبر فجائز أن تجعله عِلْماً؛ إلا أنه عِلم ما لا يُعاين)[152] كما أجاز أن تفيد اليقين أو الشك في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن تَقُولَ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ [الجن: 5][153]. وقال في «حَسِبَ»: (... لأنه لو نصب لكان على: «ولكن أحسبهم أحياءً» فطرحُ الشّكِ من هذا الموضوع أجود[154]. وقال في «زَعَم»: (والزَّعْمُ والظنُّ في المعنى واحد، وقد يختلفان)[155]. وهذا يُظهر أن ما يفيد الرجحان لا يطَّرِدُ فيه معنى اليقين، فقد جاز ذلك في «ظنَّ»، ولم يجز في «زَعَم».

---

(147) انظر الفراء 1/ 314.

(148) انظر الفراء 3/ 16.

(149) انظر الفراء 1/ 314

(150) انظر الفراء 1/ 340.

(151) انظر الفراء 1/ 348، وانظر أيضاً 1/ 351.

(152) الفراء 2/ 404، وانظر أيضاً 2/ 147.

(153) انظر الفراء 3/ 193.

(154) الفراء 1/ 171.

(155) الفراء 3/ 16.

ونشير إلى أنه ضَمَّنَ الفعل «خشِي» معنى العلم، و«خاف» معنى العلم والظنّ[156].

والقضايا التي جاءت في «ظنّ وأخواتها» ليست بالكثيرة، وإنما بعضها في دخول حرف الجر على المفعول الثاني، وبعضها في تعليق هذه الأفعال إلى غيرها من القضايا التي سنقف عليها.

زيادة حرف الجر على المفعول الثاني:

أجاز الفراء زيادة الباء على المفعول الثاني أو ما أصله مفعول ثانٍ، وهي في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ﴾ [الأحقاف: 33]، قال في الباء في «بقادر»: (والعرب تدخلها مع الجحود إذا كانت رافعة لما قبلها، ويدخلونها إذا وقع عليها فعل يحتاج إلى اسمين مثل قولك: ما أظنُّكَ بقائم، وما أظنُّ أنَّكَ بقائم... فإذا خلَّفْتَ الباء نصبت الذي فيه بما يعمل فيه من الفعل، ولو ألقيتَ الباءَ من «قادر» في هذا الموضع رفعه؛ لأنه خبر لـ «أنَّ»، قال: وأنشدني بعضهم:

فَمَا رَجَعَتْ بِخَائِبَةٍ رِكَابٌ حكيمُ بن المُسَيَّبِ مُنْتَهَاهَا)[157]

فكلام الفراء يشير إلى أن الباء جاز أن تزاد إذا كانت مسبوقة بنفي أو شبهه في مفعول الفعل المتعدي إلى واحد كما هو: في: «فما رَجَعَتْ بخائِبةٍ» أو في المفعول الثاني إذا كان الفعل متعدياً إلى مفعولين، كما في: ما أَظنُّكَ بقائم، أو ما أصله مفعول كما هو في: ما أَظنُّ أنَّكَ بِقائم، وجاز حذفها، وينصب المفعول بالفعل لا بحذف الباء، ونشير إلى أن الاسم المجرور ينصب إذا لم يكن خبراً لـ «أنَّ»، أما إذا كان خبراً لها، فلا ريبَ من أنه مرفوع. ونُذَكِّر أن هذا يختلف عن قولهم: ما أخوك بقائم، فإن حُذفت الباء فالاسم ينصب على نزع الخافض، بمعنى أنها ليست بزائدة. وقد تقدم الكلام في هذا «في «ما» المشبهة بـ «ليس».

(156) انظر الفراء 1/ 265، وانظر أيضاً 2/ 157.

(157) الفراء 3/ 56.

وبذا يكون زيادة الباء مقصورة على مفعول «ظنَّ» وخبر «أنَّ»، وتقدم جواز ذلك في خبر «كان».

ونشير إلى أن الزيادة حاصلة في خبر «أنَّ»، ولا يصح ذلك في خبر «إنَّ»؛ لأن «إنَّ» مما يُبتدأُ بها الكلام، وتفيد التوكيد، ولا تكون منفيةً. والباء تزاد في النفي وشبهه، ونشير إلى أنه جاز أن تزاد الباء الداخلة على «أنَّ» نفسها كما هو في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: 14].

تعليق هذه الأفعال:

لقد أجاز الفراء أن يعمل الفعل في اسم الاستفهام، كما أجاز أن يعلق، ويعمل في اسم الاستفهام ما بعده، وقد ذهب إلى ذلك في أكثر من آية. منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْاْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ ٱلْقُرُونِ . . .﴾ [يس: 31]، فقد أجاز أن تعرب «كم» في محل نصب بـ «يروا»، ولم ينص على أنها استفهامية، كما أجاز أن يكون العامل فيها «أهلكنا». ويكون «يروا» معلقاً عن العمل، قال: (وإذا كان قبل «مَنْ وكم» رأيتَ، وما اشْتُقَّ منها، أو العِلْمُ وما اشتق منه، وما أشبه معناهما، جاز أن تُوقِع ما بعد «كم وأيّ ومَنْ» وأشباهها عليها، كما قال الله: ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ﴾ ألا أترى أنك قد أبطلت العلم عن وقوعه على «أيّ»، ورفعتَ «أيًّا» بـ «أحصى». فكذلك تنصبُها بفعل لو وقع عليها)[158]. ونُذَكِّرُ أنه أشار في موضع آخر إلى أنه إذا كان بعد «مَنْ وأيّ» رافع فإنهما في محل رفع به[159]، على أن الفعل يفيد العلم والنظر والدراية[160]. ونشير إلى أن الفراء أنزل العلم والظن منزلة اليمين[161].

وقد يُعلق الفعل عن العمل في غير ما تقدم، وجاز إعماله، وذلك إذا تقدم الجار والمجرور على الاسم المنصوب في نحو: رأيتُ لأخيك مالاً، ولأخيك

---

(158) الفراء 2/ 376.

(159) انظر الفراء 2/ 197.

(160) انظر الفراء 1/ 352، وانظر في تعليق الفعل المصدر نفسه 1/ 142، 1/ 355.

(161) انظر الفراء 2/ 207، وانظر بحثنا أساليب القسم عند الفراء مجلة كلية الدعوة ع10، النحو الكوفي 101.

مالٌ، وفي الرفع نص الفراء على أن الفعل غير عامل[162]. ونشير إلى أنه ذهب إلى هذا المعنى في «كان» أيضاً.

ومن قضايا تعليق الفعل أن الفراء أجاز أن يكون الفعل المعلق مضمراً، وليس من هذا الباب. وقد أشار إلى ذلك من خلال ما جاء به في قوله تعالى: ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الملك: 2]، قال: (لم يُوقع البلوى على «أيّ»؛ لأن فيما بين «أيّ» وبين البلوى إضمار فعل، كما تقول: في الكلام: بلوتكم لأنظر أيُّكم أطوع، فكذلك، فأَعْمِل فيما تراه قبل «أيّ» مما يحسن فيه إضمار النظر في قولك: اعلم أيُّهم ذهب وشبهه. . . ، وقد يصلح مكان النظر القول في قولك: اعلم أيُّهم ذهبَ؛ لأنه يأتيهم فيقول: أيكم ذهب؟ فهذا شأن هذا الباب)[163]. فواضح من النص أن ما أضمره الفراء هو النظر أو القول أو ما يفيد هذا المعنى. ويريد بهذا أن المعرفة تتحقق بالنظر أو ما يفيد معناه.

ونشير إلى أن الفراء فسر حديث النبي محمد ﷺ: أُمِرتُ بالسِّواك حتى خِفتُ لَأَدْرَدَن بأنه كقولك: حتى ظننتُ لَأُدْرَدَن، ونستفيد من هذا أنَّ اللام قد علقت الفعل عن العمل[164].

لا تعمل هذه الأفعال مضمرة:

ذكر الفراء أن هذه الأفعال لا تعمل مضمرة رداً على بعض النحاة فيما ذهب إليه في تفسير (وَيْكَأَنَّهُ). قال: (وقد يذهب بعض النحويين إلى أنهما كلمتان، يريد: وَيْكَ أَنَّهُ، أراد ويلكَ، فحذف اللام، وجعل «أنَّ» مفتوحة بفعل مضمرٍ، كأنه قال: ويلك أعلمُ أنه وراء البيتِ، فأَضمر «أعلم». ولم نجد العرب تُعمل «الظنَّ» والعلم بإضمار مضمرٍ، في «أنَّ». وذلك أنه يبطل إذا كان بين الكلمتين أو آخر الكلمة فلما أضمره جرى مجرى الترك؛ ألا ترى أنه لا يجوز

(162) انظر الفراء 1/ 196.
(163) الفراء 3/ 169. وانظر أيضاً 2/ 135.
(164) الفراء 1/ 266.

في الابتداء أن تقول: يا هذا أنكَّ قائمٌ، ولا يا هذا أنْ قُمْتَ. تريد: عَلِمتُ أو أعلم أو ظننتُ أو أظنُّ)[165].

ونشير هنا إلى أنه أجاز إضمار الفعل «جعل»، ولم يفسر معناه، ومن خلال ما تقدم لا نظنُّ أنه يريد به من باب «ظنَّ»، وإنما أراد به معنى آخر. جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلۡجِبَالِ جُدَدُۢ . . . بِيضٞ﴾ [فاطر: 27]. قال: (ولو نصبتها على إضمار «جعلنا لكم» «وَمِنَ الجِبَالِ جُدَداً بِيْضاً»، كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ﴾ أضمر لها «جعل» إذا نصبتَ)[166].

إلغاء هذه الأفعال:

نص الفراء على إلغاء هذه الأفعال إذا توسطت الجملة الاسمية، وقد تقدم الكلام في هذا من خلال التفريق بين الفعل التام والفعل الناقص في أول هذا المبحث. كما أنه نص على ذلك إذا تأخرت. قال: (. . . وذلك أنه يبطل إذا كان بين الكلمتين أو آخر الكلمة)[167]. وقال أيضاً: (فيُعمِلون «الظنَّ» إذا بدأوا به، وإذا وقع بين الاسم وخبره أبطلوه، وإذا تأخر بعد الاسم أبطلوه)[168]. ونشير هنا إلى أن الفراء قد نص في موضع آخر على أنه قليل تعطل «ظنَّ»[169]، وهذا يرد على ما نسب إلى الكوفيين من أنهم أجازوا إبطال هذه الأفعال إذا وقعت في أول الكلام.

قضايا في «ظنَّ»:

أولاً: أجاز الفراء أن يقع «ظنَّ» على جملة فعلية في نحو: أظنُّ أقومُ إذا تضمن «أنْ» قياساً على قولهم: عسى الغُوَيرُ أبْؤُساً؛ لأنه يتضمن معنى «أنْ»،

---

(165) الفراء 2/ 312.

(166) الفراء 1/ 384.

(167) الفراء 2/ 312.

(168) الفراء 2/ 338.

(169) انظر الفراء 2/ 259، وانظر إلغاءها في الكتاب 1/ 119، 1/ 236، والمقتضب 2/ 10، وشرح الكافية 4/ 154.

ويكون المعنى: أظنُّ أنْ أقومَ، ـ والمصدر المؤول يسد مسد مفعول «ظنَّ» ـ، وأجازه في نحو: أظنُّ يقوم زيدٌ، إذا أراد به نفسَه. وعلى هذا وجَّه قراءة حمزة لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَبَقُوٓا۟ إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾ [الأنفال: 59]، بالياء بأن «سبقوا في محل نصب، وتقديرها عنده: لا يحسبنَّ الذين كفروا سابقين، ويريدون بهذا أنفسهم. وأجاز ذلك؛ لأنها في قراءة عبد الله بن مسعود «أنهم سبقوا»[170]. فيكون «الذين» مفعولاً أولَ، و«سبقوا» مفعولاً ثانياً، وفاعل «يحسب» مستتر، يفسره الذين كفروا. والذي منع إعراب «إنهم...» مفعولاً ثانياً هو كسر همزة «إنَّ».

وهذا يختلف عمّا جاء به قوله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مُعْجِزِينَ فِى ٱلْأَرْضِ...﴾ [النور: 57]، فقد قرأها حمزة بالياء أيضاً. ولمَّا كان المعنى يتم بـ «في الأرض» أعرب الفراء «معجزين» بمنزلة المفعول الأول، و«في الأرض» بمنزلة المفعول الثاني[171].

ثانياً: حذف أحد المفعولين. ذكر الفراء حذف المفعول الأول في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ هُوَ خَيْرًا لَّهُم﴾ [آل عمران: 180]، والتقدير: البخلَ هو خيراً لهم[172]. وأجاز حذف المفعول الثاني في غير «ظنَّ»[173].

ثالثاً: أجاز الفراء في المفعول الثاني لـ «ظنَّ» النصب على المفعولية والرفع على الابتداء إذا كان الفعل واقعاً على اسم يدل على أكثر من واحد ـ والمفعول الثاني يفيد التفريع ـ كما هو في نحو: أظنُّ القومَ قياماً وقعوداً، فقد أجاز أن يقال: أظنُّ القوم قيامٌ وقعودٌ[174].

رابعاً: لا يجوز أن يكون ما اتصلت به «كان وأخواتها» ولا «ظنَّ وأخواتها»

---

(170) انظر الفراء 1/ 416.

(171) انظر الفراء 2/ 259.

(172) انظر الفراء 1/ 248.

(173) انظر الفراء 2/ 133.

(174) انظر الفراء 1/ 193.

الأداة «إمّا أنْ» وقد تقدم الكلام في هذا في القضية السادسة في «كان وأخواتها».

خامساً: جواز أن يُكتفى باسم الإشارة مما تفتقر إليه «ظنَّ وأخواتها»، وقد تقدم الكلام في هذا في القضية الثالثة في «كان وأخواتها».

وآخر ما يمكن أن يشار إليه في هذا البحث، هو قضية ضمير الفصل، وأُشير إلى أننا عالجناه في بحث تحت عنوان «ضمير الفصل بين البصريين والكوفيين». وما يجدر الإشارة إليه هو أن الفراء أجاز أن يفصل هذا الضمير بين النكرتين، وقد فاتنا هذا في عدم تناوله في البحث المذكور. فوقعنا في سهو بأن الفراء لا يُجيز ذلك. والصواب هو جوازه[175].

المصادر والمراجع

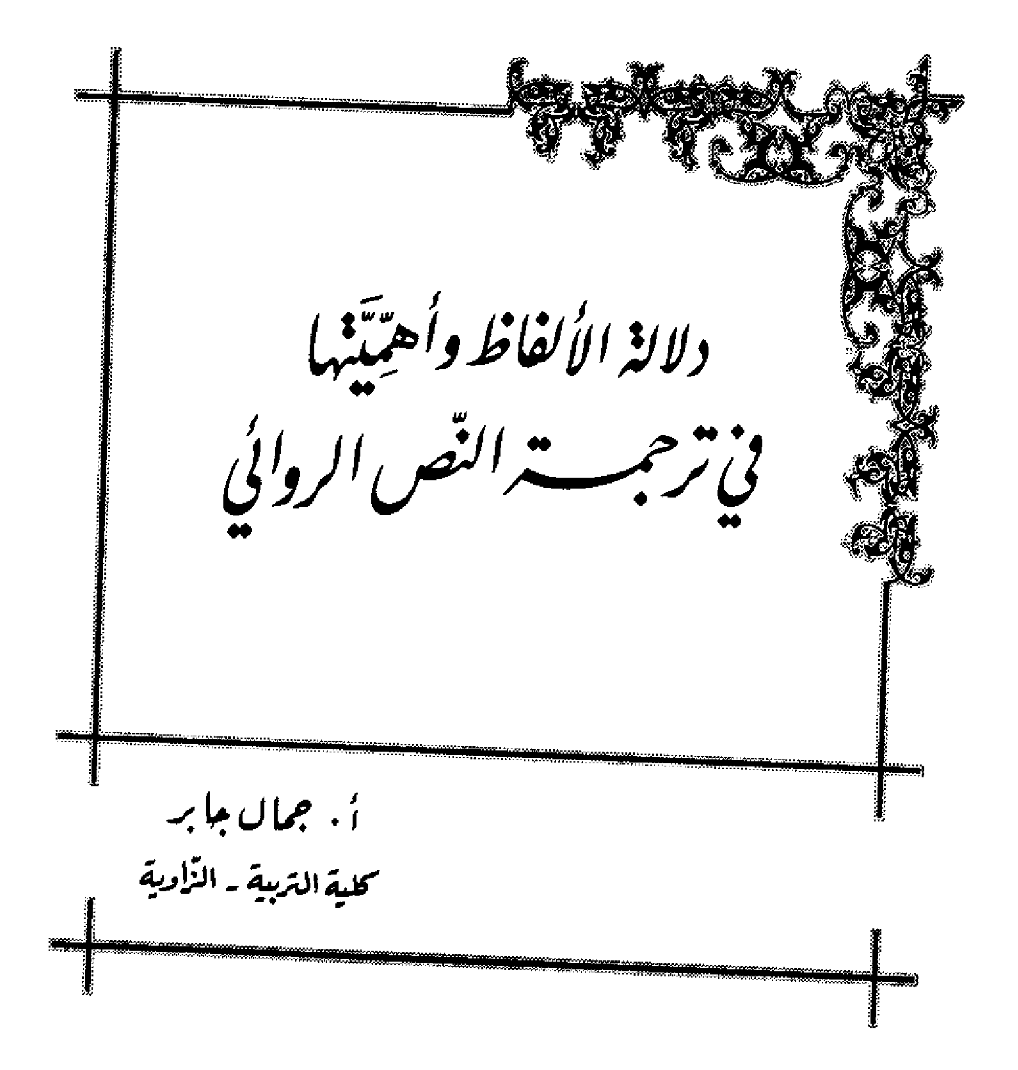
- الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي، د كاظم إبراهيم كاظم، عالم الكتب، بيروت ـ 1998.
- إعراب القرآن للنحاس، تحقيق د. زهير غازي زاهد، ط1، بغداد ـ 1980،
- الانتصار لسيبويه على المبرد لابن ولاد، تحقيق د. زهير عبد المحسن سلطان ط1، بيروت ـ 1996.
- الإنصاف في مسائل الخلاف لأبي البركات بن الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط3 مصر ـ 1995.
- البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، الناشر مكتبة الإيمان، السعودية.
- الخصائص لابن جني، تحقيق محمد علي النجار وآخرين، ط2، بيروت ـ 1952.
- الجامع لإحكام القرآن للقرطبي، صححه أحمد عبد العليم البردوني، ط2 بيروت 1952.
- الجنى الداني للمرادي، تحقيق طه محسن، بغداد ـ 1976.

(175) انظر الفراء 2/ 113، وانظر بحثنا ضمير الفصل بين البصريين والكوفيين، مجلة التواصل اللساني م3، ع4، والنحو الكوفي 197.

- شرح الرضي على كافية ابن الحاجب، تصحيح يوسف حسن عمر، جامعة قاريونس ط2 بنغازي ـ 1996.
- شرح المفصل لابن يعيش، مكتبة المثنى، القاهرة.
- القضايا النحوية في تفسير القرطبي كاظم إبراهيم كاظم، رسالة دكتوراه كلية الآداب جامعة القاهرة ـ 1982.
- اللامات للزجاجي، تحقيق مازن المبارك، دمشق ـ 1969.
- الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ـ 1968.
- كشف المشكلات وإيضاح المعضلات، للأصبهاني الباقولي، تحقيق د. محمد أحمد الدّالي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ـ 1995.
- معاني القرآن للأخفش، تحقيق فائز محمد الحمد ط2، الكويت ـ 1981.
- معاني القرآن للفراء تحقيق محمد علي النجار وآخرين، القاهرة ـ 1972.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام، ط6، تحقيق مازن المبارك وآخرين ط5، بيروت ـ 1973.
- المقتضب لأبي العباس المبرد، تحقيق عبد الخالق عظيمة، القاهرة ـ 1386 ـ 1388.
- النحو الكوفي مباحث في معاني القرآن للفراء، د. كاظم إبراهيم كاظم، عالم الكتب، بيروت ـ 1998.

الدوريات

- مجلة التواصل اللساني، نصف سنوية، تصدر في المغرب، م3، ع4، سنة ـ 1991، م4، سنة ـ 1992.
- مجلة كلية التربية، جامعة الفاتح، طرابلس، ع21، سنة ـ 1996.
- مجلة كلية الدعوة الإسلامية ع10 سنة ـ 1993، ع12 ـ 1995، ع14 سنة 1997، ع15 سنة 1998.



دلالة الألفاظ وأهمّيّتها في ترجمة النّص الروائي

أ. جمال جابر
كلية التربية - الزّاوية

ينشأ المعنى في الأساس مما يراه الإنسان أو يسمعه أو يشمه أو يتذوقه أو يلمسه ومما يمر به من دوافع ومشاعر وأفكار وذكريات وصور مما يصل إلى وعيه. وللكلمات وظيفة أساسية في الربط بين هذه المعاني وما يدركه الإنسان منها، فتكون الكلمة بذلك هي الدال والمعنى المقصود هو المدلول. والمعنى عند المترجم لا يوجد إلا ضمن ألفاظ النص الذي بين يديه، يساعده في ذلك الصور الذهنية التي تثيرها تلك الألفاظ[1]. و«الأصل في الألفاظ أن يختص كل لفظ بمعنى معين [اعتباطياً]، [و] بهذا جرت الكثرة الغالبة من ألفاظ اللغات في

---

(1) See: Newmark, Approaches to Translation, P.98.

العالم، غير أنّا نعرف أن أمور الحياة الدنيا متداخلة متشابكة، تكوّن في مجموعها نظاماً متماسك الأطراف، ولا غرابة إذن أن نرى معنى يقترب من آخر، أو أن نرى جزءاً من معنى يشترك في عدة ألفاظ. ومع ذلك تتجه معظم اللغات إلى تخصيص اللفظ بمعنى معيّن يصبح له بمنزلة العلامة متى طرقت السمع أثارت في الذهن دلالة معينة يشترك في فهمها أفراد البيئة اللغوية»[2].

وللألفاظ في الاستعمال اللغوي دلالات هي: الدلالة المعجمية؛ وهي ما تحمله اللفظة من معنى أساسي مستقل عن الاستعمال القواعدي، والدلالة الصرفية؛ وهي ما تؤديه الأوزان الصرفية وأبنية الكلمات من معان[3]، كالفرق بين لفظة (صدوق) ولفظة (صادق)، فالأولى صيغة تفيد المبالغة وتزيد في المعنى على اللفظة الثانية[4]، ودلالة نحوية؛ وهي ما تؤديه اللفظة من معنى بحكم وجودها في ترتيب الجملة وما تستمده من نظم الكلام، كأن تكون مبتدأ أو خبراً أو فاعلاً أو مفعولاً به أو غير ذلك[5]، ودلالة صوتية؛ وهي ما توحي به أصوات اللفظة من معنى. «فكلمة «تنضخ» تدلّ على فوران السائل بقوة وعنف، بخلاف نظيرتها «تنضح» التي تعبّر عن تسرب السائل في بُطء وتؤدة، أي إن صوت الخاء في الكلمة الأولى أكسبها القوة والعنف»[6]. والدلالة الصوتية في بعض جوانبها تنبع من صرخات الإنسان والحيوان وأصوات الريح والمطر وغيرها من مظاهر الطبيعة، وتعكس انفعالات وعواطف مثل المتعة والألم والغضب والخوف والسكينة[7].

ودلالات الألفاظ قد تتطوّر وتتغيّر مع مرور الزمن وظروف الاستعمال اللغوي من قبل الإنسان. وتطوّر الدلالة ظاهرة طبيعية تواكب تطوّر الحياة

(2) إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، ص210.
(3) انظر: المرجع السابق، ص47.
(4) انظر: محمد مصطفى رضوان: نظرات في اللغة، ص397.
(5) انظر: المرجع السابق، ص: نفسها.
(6) المرجع السابق، ص396.
(7) See: Newmark, Paragraphs on translation-3, The linguist, Vol.28, No.5, 1989, P.149.

البشرية واللغة عامة، وتتم تدريجياً عبر امتداد زمني يختلف من لغة إلى أخرى ومن مكان إلى آخر، فنجد «أن ألفاظاً في اللغة تحل محل ألفاظ أخرى، وأن كلمات فيها تكتسب دلالات جديدة، وتترك مجالها الذي شاعت فيه إلى آخر سواه»[8].

وفي ضوء ما تقدّم قد يلجأ مترجم النص الروائي، عند ترجمة مفردات النص، إلى النظر إلى معانيها من ثلاث زوايا مختلفة؛ هي: زاوية الاستعمال الترتيبي Ordinal، وزاوية الاستعمال النوعي Qualtitive، وزاوية الاستعمال المنطقي.

فمن زاوية الاستعمال الترتيبي يكون للكلمة واحد من ستة معان، هي: المعنى الأولي Primary Sense؛ وهو المعنى الأول والقريب الذي توحي به المفردة خارج السياق ـ فكلمة (أحمر) تدل على لون من الألوان المعروفة قبل دلالتها على شعور أو موقف معين، وكلمة (حرِّية) تدل على مفهوم قبل أن تدل على مطلب سياسي أو اقتصادي، وكلمة (زمن) تدل على مفهوم الزمن قبل دلالتها على مناسبة أو عصر. فالمعنى الأولي هو الأكثر شيوعاً وانتشاراً في فترة زمنية معيّنة. وعندما يكون للكلمة معنى عينيّ Concrete، ومعنى مجازي، فإن العيني هو المعنى الأوّلي.

ثم المعنى الثانوي Secondary Sense؛ وهو المعنى الذي تكتسبه الكلمة ضمن سياق معيّن. فكلمة Time في الإنجليزية قد تقترن بصفة فتدل على مناسبة، مثل: I had a nice time، وقد تستعمل في سياق تاريخي فتدل على فترة معينة، وعند اقترانها بكلمة Long أو كلمة Short تدل على حجم الوقت، وأما في الموسيقى فهي مصطلح يستعمل لتصنيف الأنماط الإيقاعية الأساسية. والمعنى المشتق عن المعنى الثانوي Derived Secondary Sense، هو واحد من تنوّعات المعنى الثانوي أو ظل من ظلاله. فالمعاني الثانوية للكلمة الواحدة لا تتداخل، بينما ظلال المعنى الواحد قد تتداخل وتكون مترادفة تقريباً.

---

(8) محمد مصطفى رضوان: نظرات في اللغة، ص443.

والمعنى الخاص Nonce Sense هو واحد من المعاني التي تنتج عن متلازمة لفظية، مثل: Time-Saver وTime-ball وTime-Card وTime-bargain وTime-Sheet في الإنجليزية، ثم المعنى الحديث New Sense وأخيراً المعنى العرضي Hapax Sense؛ وهو الذي يوجد في موضع واحد فقط، ومن زاوية الاستعمال النوعي يكون للكلمة معنى حسّي، مثل رجل وبيت، أو معنى مجرد، مثل: شجاع ومخلص وجميل، أو معنى مجازي، كالاستعارة والمجاز المرسل والكناية، أو معنى اصطلاحيّ، أو معنى ثقافي يدل على جماعة معينة، وأخيراً معنى عام مألوف. أمّا من زاوية الاستعمال المنطقي فالكلمة تكون لها دلالة مركزية؛ وهي المعنى المباشر أو الإدراكي، ويسمى عند الغربيين بالإحالة Dennotation، والمفهوم Intension، وهو مجموع الخصائص أو السمات التي تتصل جوهرياً بالمدلول، فكلمة (سكين) مثلاً، تتصل بها خصائص، مثل: حاد ومعدني ورقيق وذو شفرة ومقبض، ويستخدم في القطع، والماصدق Extension؛ وهو مجموع الأشياء التي تستخدم الكلمة عموماً للدلالة عليها. فكلمة (إنسان) تدل على مجموعة من البشر هم الرجال والنساء والأطفال، وكلمة طاولة تدل على طاولة الأكل وطاولة المكتب وطاولة الاجتماعات وطاولة الرسم وغير ذلك، وكلمة مبنى تدل على مبنى المدرسة ومبنى الجامعة ومبنى الإذاعة ومبنى المكتبة ومبنى المصنع.

والدلالة الهامشية هي ظلال المعنى الناتجة عما تثيره كلمة أو تركيبة لغوية في المرسِل أو المستقبِل من مشاعر وانفعالات وأفكار؛ بخلاف المدلول أو الشيء الذي تصفه تلك الكلمة أو تذكره، وتسمى عند الغربيين بالتضمّن Connotation. فكلمة (الأم) تدل على الوالدة، ولكنها تثير دلالات هامشية عند مختلف الناس، مثل: الحب والحنان والرحمة والدفء والشفقة والحنوّ. وكلمة أميرة أيضاً تثير دلالات هامشية منها: الجمال والثراء والدلال والرقة والأبهة والسمو والشهرة[9].

---

(9) See: Newmark, Approaches to translation, P.117-120.

ولأهمية الدلالة الهامشية في ترجمة النص الروائي يورد الكاتب أهم أوجه الفرق بين الدلالتين المركزية والهامشية، وهي كون «الأولى يشترك في فهمها عامة الناس المنتمين إلى نفس البيئة اللغوية، أمّا الثانية فهي التي ينفرد بها بعض أفراد تلك البيئة عن غيرهم. أما الوجه الثاني من أوجه التفريق بين الدلالتيْن فهو أن الأولى تدرك إدراكاً عقلياً محضاً في حين أن الثانية قد تكون استجابة نفسية لكلمات، وقد تكون استلزامات منطقية أو عقلية. ويرتبط هذا الفرق بفرق آخر هو أن الدلالة المركزية تتصل اتصالاً وثيقاً بأهم وظائف اللغة وهي الإبلاغ، في حين أن الثانية تتّصل بوظيفة التأثير»(10).

ولتحقيق وظيفة التأثير نجد أن النص الروائي «تربة خصبة لاستغلال الدلالات الهامشية، لغرض تحقيق المتعة الفنية [. . .]، والتأثير في المخاطبين وإشراكهم وجدانياً في التجربة الشعورية، ويتفاوت الأثر الوجداني الذي يحس به المتلقون باختلاف درجة اكتناز النص [. . .] بالإيحاءات العاطفية، ومدى ما يكون لتلك الإيحاءات من صدى وجداني في نفس المتلقي»(11).

وكما تتحقق الدلالة الهامشية في المفردات والمتلازمات اللفظية على المستوى المعجمي، فهي تتحقق على المستوى القواعدي أيضاً. فلترتيب الكلام وتركيبه أهمية في إضفاء بعض الدلالات الهامشية التي تختلف باختلاف التركيبات اللغوية. فالجمل القصيرة: قُتِل القاتل وقُتِل المجرم وقُتِل الطفل وقُتل الأب وقُتلت الفتاة وقتلت العقرب، تثير في ذهن القارىء إيحاءات مختلفة، لأن ردود فعل الناس تجاه عملية القتل تختلف باختلاف المقتول، ولا شك أن القيم العاطفية والإيحاءات الناتجة جاءت بسبب التركيب اللغوي.

ومن الظواهر النحوية التي ينتج عنها بعض الإيحاءات الخاصة التعجّب والمدح والذم، لأنها تبرز موقف الكاتب وانفعالاته نحو الشيء موضوع الكلام.

---

(10) محمد محمد يونس علي: وصف اللغة العربية دلالياً في ضوء مفهوم الدلالة المركزية، ص127، 128.

(11) المرجع السابق، ص170.

ولبعض الصيغ الصرفية دلالات هامشية كالتصغير في العربية التي قد تفيد التقليل أو التحقير[12].

ولتباين خبرات أفراد المجتمع الواحد وتجاربهم في الحياة، يمكن التفريق بين نوعين من الدلالة الهامشية: الدلالة الهامشية الاجتماعية؛ وهي التي يشترك في إدراكها أغلب أفراد البيئة اللغوية، والدلالة الهامشية الفردية؛ وهي ما يختلف الأفراد في إدراكه[13].

فالنوع الأول هو «ما اكتسبته الكلمة أو العبارة من مشاعر أو عواطف وانفعالات ودلالات حضارية وفكرية من قِبل عدد كبير من أفراد المجتمع، طيلة عمرها الاجتماعي [. . .]. وكلما مرت الكلمة بمرحلة معينة وتأثرت بها انضم ذلك إلى تاريخها حتى تتراكم عليها الدلالات وتصبح غنية بالإيحاء»[14]. ومن الكلمات والتركيبات التي لها دلالات هامشية اجتماعية في العربية كلمة (الصليبيين) التي تذكّر بالحملات الصليبية على بلاد الإسلام وما توحي به من عداء ومكيدة للإسلام والمسلمين، وتركيبة (الليالي الحمراء) التي توحي بالمجون، وكلمتا (القمر) و(البدر) اللتان توحيان بالإضاءة والإشراق والجمال والعلو، وكلمة (الإعصار) التي توحي بالشدة والقوة، وغير ذلك كثير[15].

أمّا النوع الثاني من الدلالة الهامشية فهو: «تلك الإيحاءات المقترنة بالكلمة بسبب عوامل شخصية خاصة بمستخدم الكلمة سواء أكان مرسِلاً أم متلقياً»[16].

وتأتي خطورة هذا النوع من الدلالات الهامشية لدى المترجم من احتمال الانحراف في تأويل كلمات النص الروائي وتقدير إيحاءاتها عما قصد الكاتب، لأن الكلمات هنا تكون أغنى في الإيحاء من غيرها بما تشتمل عليه من دلالات

---

(12) انظر: المرجع السابق، ص134 وما بعدها.

(13) انظر: المرجع السابق، ص157.

(14) انظر: المرجع السابق، ص158.

(15) انظر: المرجع السابق، ص158 وما بعدها.

(16) المرجع السابق، ص162.

هامشية فردية، وأشد إغراقاً في التعبيرية والذاتية. ويتفاوت القراء والمترجمون في مدى تلذذهم بالنص وتمتعهم به حسب ما تثيره الكلمات من صدى في وجداناتهم[17].

وبناءً على ما تقدّم فمترجم النص الروائي مطالب بالتركيز على دلالات النص الهامشية وإعطائها الأولوية على دلالاته المركزية، لأن النص الروائي في حدّ ذاته يُعدّ قصة رمزية Allegory وانتقاداً للمجتمع[18]. ويمكن أن يتحقق هذا التركيز عن طريق انتقاء المترجم للمفردات والتركيبات التي تؤدي أكبر قدر من دلالات النص الأصلي في ذهن قارىء الترجمة[19]، ولو اضطر المترجم إلى توضيح بعض هذه الدلالات في الهامش، خاصة فيما يتعلّق بالفروق الثقافية. فالمسلمون، مثلاً، يعتبرون الكلب نجساً وتوحي الكلمة لديهم بإيحاءات خاصة تختلف عن تلك التي توحيها لدى الأوروبيين مثلاً، الذين يرون في الكلب صديقاً لهم وأنيساً[20].

وأشد من ذلك كلمة (خنزير) التي تحمل دلالات هامشية اجتماعية عند المسلمين قد لا نجدها عند غيرهم.

ومن أمثلة احتياج القارىء بالعربية لتوضيح بعض الدلالات الهامشية ما تفرضه ترجمة الجملة التالية من رواية (تِسْ):

«Well Fred, I don't mind telling you that the secret is that I'm one of the noble race-it has been just found out by me this afternoon, P.M.»[21].

وبيت القصيد هنا هو أولاً فهم المترجم لما يقصده المؤلِّف من جعل شخصية John Durbyfield في الرواية يختتم جملته بالحرفين (P.M)، اللذين

---

(17) انظر: المرجع السابق، ص163.

(18) See: Newmark, A Textbook of Translation, P.16.

(19) انظر: إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، ص173.

(20) See: Rabassa, Gregory, No Two snowflakes are alike: Translation as Metaphore, in Biguent and Schulte, The Craft of Translation, P.2.

(21) Hardy, Tess of the d'urbervilles, P.8.

يعنيان اختصاراً باللاتينية مساءً أو بعد الظهر، مع أنه ذكر كلمة afternoon التي تعني بعد الظهر. والأمر الثاني هو كيف للمترجم أن ينقل تلك الإيحاءات التي ألمح إليها المؤلِّف ولم يصرّح؟.

ولبيان الأمر الأول، فإن ما قصده المؤلِّف هو إبراز درجة الانفعال الناتجة عن تأثر John باكتشاف أنه ينتمي إلى أسرة عريقة ونبيلة، الأمر الذي جعله يحاول الظهور أمام الفتى Fred على مستوى أهمية الخبر، وذلك بتقليد السادة والنبلاء في استعمالاتهم مثل هذه الرموز والألفاظ اللاتينية، وفي ذلك انتقاد ساخر مقصود من قبل الكاتب.

أما نقل ذلك إلى القارىء بالعربية فلا يكتمل إلا بإيراد الترجمة وتدعيمها بتوضيح في الهامش يبرز المغزى المذكور أعلاه. ومن مشكلات الدلالة التي تواجه مترجم النص الروائي ترجمة الألفاظ والتركيبات التي تحمل إيحاءات رمزية، لأن الأشياء والأحداث والأشخاص في الرواية قد تكون لها دلالات رمزية يستغلّها الكاتب لخدمة أغراضه ضمن النص عن طريق استخدام كلمات وتركيبات معينة[22]. فهاردي، مثلاً، في روايته (تِسْ) يستعمل تركيبة: An empty egg-basket في الجملة التالية للدلالة على فراغ John المادي والمعنوي واستمرار رغبته في ملء ذلك الفراغ، لكون السلة لا زالت محملة فارغة على ذراعه: «An empty egg-basket was siung upon his arm,»[23]. ثم يعود الكاتب لاستعمال تركيبة: «the basket was heavy»[24] استعمالاً رمزياً فيه سخرية وتهكّم، لأن جون الذي كان يحمل سلة فارغة لم يمنع ابنته تِسْ من الذهاب إلى العمل لدى إحدى الأسر التي تحمل اسماً عريقاً يُعتقد بانتمائه إلى أسرة جون نفسها، وذلك سعياً لكسب بعض المال لملء (الفراغ المادي) ولإشهار ذلك الانتماء للأسرة العريقة لملء (الفراغ المعنوي). ولكن ابنته تعرّضت بدلاً من ذلك للاغتصاب من قبل الرجل الوحيد في تلك الأسرة

---

(22) See: Newmark, Approaches to Translation, P.109.

(23) Hardy, Tess of the d'urbervilles, P.5.

(24) Ibid. P.24.

وضاعت كل طموحات أسرتها، وتعود إلى بيت أبيها تحمل (السلة ثقيلة)؛ وهي دلالة من الكاتب على رجوعها حُبلى نتيجة ذلك الاغتصاب، وما يعنيه كل ذلك من أعباء معنوية وهموم تعبّر عنها الجملة التالية التي بدأها الكاتب بأداة التعريف (the) لربط المعنى الذي أشار إليه في الجملة السابقة التي بدأها بأداة النكرة (An):

«**The basket was heavy** and the bundle was large, but she lugged them along like a person who didnot find her especial burden in material things»[25].

ويعود هاردي لتأكيد هذه المعاني عندما يجعل تِسْ تحمل (السلة) وهي منطلقة للمرة الثانية بحثاً عن مصدر رزق لإعانة نفسها وأسرتها بعد موت وليدها واجتيازها المحنة الأولى، وهو ما تعبّر عنه هذه الجملة من الرواية:

«Thence she started on foot, **basket in hand**, to reach the wide upland of heath dividing this district from the low-lying meads of a further valley in which the dairy stood that was the aim and end of her day's piligrimage»[26].

ومن الكلمات «ما يستخدم باعتبارها رموزاً معبّرة لا باعتبار معانيها الأولى»[27]. وتجدر الإشارة إلى أن الرموز قد تكون لها معانٍ عالمية أو ثقافية أو فردية خاصة، وهي على اختلاف أنواعها تعتبر أقوى أشكال المجاز[28]. فمن الرموز العالمية (الميزان) الذي يستخدم رمزاً للعدالة، واللون (الأبيض) الذي يرمز إلى الصفاء والنقاء، واللون (الأحمر) الذي يرمز إلى الخطر، و(غصن الزيتون) الذي يرمز إلى السلام. ويجب ألا يُغفل أن لمثل هذه الرموز دلالات محلية أيضاً. ومثل هذه الرموز لا تتطلب شرحاً من قبل المترجم في الهامش

---

(25) Ibid. P.63.

(26) Ibid. P.86.

(27) محمد محمحد يونس علي: وصف اللغة العربية دلالياً في ضوء مفهوم الدلالة المركزية، ص31.

(28) See: Newmark, Paragraphs on Translation, the Linguist, Vol.28, No.4, 1989, P.123.

لبيان إيحاءاتها، بل يكتفي بترجمتها كما ترد في النص إلا إذا كان لدلالتها المحلية أهمية خاصة أيضاً.

ومن الرموز الثقافية ما يكون اسماً لشخصية بارزة أو حيوان أو جماد أو نبات أو وجبة غذائية أو لون، مثل قولنا: «صلاح الدين الأيوبي» الذي يرمز إلى القائد الإسلامي الحقيقي، و(الجَمَل) الذي يرمز إلى الصحراء «واللون الأسود» الذي يرمز إلى الحزن والتشاؤم. مثل هذه الرموز تتطلب، بعد ترجمتها، توضيح ما ترمز إليه في الهامش إذا لم تكن دلالاتها الهامشية واضحة ضمن السياق. أما الرموز الفردية الخاصة فهي ما يستعمله الروائي من ألفاظ ضمن سياقات خاصة لإضفاء دلالة رمزية لا تُدْرك إلا ضمن النص. ومن هذه الاستعمالات الخاصة كلمة Basket التي سبقت الإشارة إليها في رواية (تِسْ)، ومثلها كلمة Cigar التي ترمز، ضمن الرواية، إلى الشر والنيّة السيّئة. وهي، مثلها مثل الرموز الثقافية، تتطلّب توضيحاً في الهامش إذا كانت لها أهمية جوهرية ضمن النص ولا يُتوقع إدراكها أبداً من قبل القارىء.

وتنبع مشكلات دلالة الألفاظ في الترجمة من حقيقة «أن كل لغة تصوّر العالم بطريقتها الخاصة [. . .] [وأن] أفراد كل مجتمع لغوي يصوّرون الأشياء التي حولهم وفقاً لنظرتهم إليها، وحسب آرائهم فيها»[29]، وكذلك حقيقة «أن اللغة ليست تسميات مجرّدة لمفاهيم عمومية»[30]. وإذا كانت الحال هذه فلا يخفى على المترجم ارتباط اللغة بالثقافة. فاللغة للثقافة كالقلب لجسم الإنسان، والتفاعل القائم بين الاثنين هو سر حياة الطرفين، ومترجم النص الروائي يكون في هذه الحالة كالجرّاح الذي لا يمكنه إهمال الجسم وهو يجري عملية جراحية على القلب[31].

ولعل مشكلة الفروق الثقافية هي أصعب المشكلات التي تواجه مترجم النص الروائي وقارىء الترجمة. غير أن التداخل الثقافي Cultural Overlap،

---

(29) محمد محمد يونس علي: وصف اللغة العربية دلالياً في ضوء مفهوم الدلالة المركزية، ص47.

(30) المرجع السابق، ص: نفسها.

(31) See: Bassnett-Mc Guire, Translation Studies, P.14.

الذي يختلف في حجمه من حالة إلى أخرى، يكون دائماً العامل الأهم الذي قد يعوّل عليه المترجم لضمان انتقال أكبر قدر ممكن من معاني النص الروائي. ذلك لأن عامل التداخل الثقافي هو الذي يعين المترجم على فهم أوصاف البُنَى الدلالية للغة الأخرى، مع اعتبار أن الاستيعاب الكامل لمعاني تلك اللغة المعجمية والقواعدية لا يتأتى إلا باستيعاب قدر كبير من ثقافتها[32].

إن التداخل الثقافي الناتج عن التقارب بين الدول الأوروبية، مثلاً، يسهّل كثيراً من الصعوبات التي قد تواجه ترجمة النصوص الروائية بين تلك الدول.

ومن أبرز الأمثلة على مشكلة الفروق اللغوية ـ الثقافية ما نجده في ترجمة أسماء الألوان. يقول جون لاينز John Lyons، في هذا الصدد: إن استحالة ترجمة أسماء كلّ الألوان بين اللغات كلمة بكلمة قد بات اليوم حقيقة ثابتة. فبعض اللغات لها لونان أساسيان فقط، والبعض الآخر له ثلاثة أو أربعة فقط، في حين أن لغات أخرى، مثل الإنجليزية، لها أحد عشر لوناً. كما أن الدلالتين المركزيتين لما يمكن اعتبارهما اسمين للونين متناظرين في لغتين مختلفتين، لا تكونان متطابقتين تماماً عند الترجمة[33]، فما بالك بدلالتيهما الهامشيتين، الاجتماعية والفردية؟ فاللون الأخضر يوحي لدى المسلمين بالجنة بينما نجده لا يُحدث الإيحاء نفسه عند كثير من الأمم الأخرى.

ومن المشكلات أيضاً ترجمة أسماء الشخصيات في الروايات الروسية. تقول كاثي بورتر Cathy Porter: إن نظام التسمية الروسي يتكوّن من الاسم الأول واسم الأب واسم العائلة أو اللقب، والطريقة التقليدية للمخاطبة هي الاسم الأول واسم الأب، هكذا: Vasilisa Dementevna و Maria Semenovna. غير أن هناك اختصارات للاسم الأول تحمل معاني عاطفية إضافية وشحنات تدل على التواضع والمودة. فاسم vasilisa يصبح Vasya أو

---

(32) See: Lyons, John, Language and Linguistics, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1984, P.324.

(33) See: Lyons, John, Semastics, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1979, Vol.10, P.246.

واسم Vasyuk Valdimir يصبح Volodya أو Volodka أو Volodechka أو Voolya [34]. «ونظام التسمية هذا ليس اعتباطياً في الرواية الروسية بل إن استخدام أي منها يُعبّر عن موقف من الشخصية»[35]. هنا، فضلاً عن النقل اللفظي للاسم، يقتضي الأمر من المترجم توضيح دلالة استخدامه ضمن السياق حتى لا تضيع تلك الشحنات العاطفية ومواقف التواضع والمودّة، خاصة إذا كان هناك تباعد ثقافي بين النص الأصلي وقارىء الترجمة.

ومن المشكلات المتعلقة بدلالة الألفاظ عند الترجمة، مشكلة التعدّد المعنوي Polysemy والتماثل اللفظي Homonymy والترادف Synonymy.

فالتعدد المعنوي هو تعدّد مدلولات الكلمة الواحدة[36]، مثل كلمة (العين) في العربية التي تعني (عضو الإبصار في الإنسان والحيوان) و(ينبوع الماء) و(أهل البلد) و(أهل الدار) و(الجاسوس) و(رئيس الجيش) و(طليعة الجيش) و(كبير القوم وشريفهم) و(ذات الشيء) و(ما ضُرب نقداً من الدنانير) و(الحاضر من كل شيء) و(النفيس من كل شيء)[37].

والتماثل اللفظي هو تماثل الكلمات أو العجمات Lexemes في المبنى واختلافها في المعنى[38]، مثل كلمتي Bank التي تعني ضفة النهر و Bank التي تعني المصرف في الإنجليزية.

أما الترادف فهو اتفاق الكلمات في المعنى واختلافها في اللفظ[39]. والترادف أنواع هي: الترادف الإشاري Refrential Synonymy؛ «ويُقصد به اتفاق لفظين أو أكثر في المشار إليه، وبناء على ذلك لا يوصف اللفظان بالترادف

---

(34) See: Bassnett-Mc Guire, Translation Studies, P.118.

(35) حكمت لميا: حول قضايا الترجمة، الموقف الأدبي، السنة 17، العددان 202 و203، شباط، آذار 1988، ص117.

(36) انظر: محمد محمد يونس علي: وصف اللغة العربية دلالياً في ضوء مفهوم الدلالة المركزية، ص285.

(37) انظر: المعجم الوسيط، ص641.

(38) See: Lyons, Language and Linguistics, P.146.

(39) انظر: محمد محمد يونس علي: وصف اللغة العربية دلالياً في ضوء مفهوم الدلالة المركزية، ص303.

الإشاري إلا إذا كان المشار إليه فيهما واحداً، ومن أمثلته أسماء النبي ﷺ كالمصطفى والمختار والبشير، فهي جميعها تشير إلى ذاته ـ عليه السلام ـ»[40] والترادف الإحالي Dennotational Synonymy «هو اتفاق اللفظين أو أكثر في المحال عليه، ومن أمثلته الأسد والليث والغضنفر التي تحيل جميعها على ذلك الحيوان المعروف، وكذلك نحو مسيحي ونصراني اللذيْن يحيلان على من يدين بالمسيحية»[41]. والفرق بين الترادف الإشاري والترادف الإحالي هو أن «الألفاظ المترادفة إشارياً ذات دلالة خاصة مرتبطة بسياق معين ومقيّدة بدلالة السياق [. . .] [و] الألفاظ المرتبطة إحالياً ذات دلالة عامة مطّردة وليست مقيّدة بسياق معين»[42].

والترادف الإدراكي Cognitive Synonymy هو «اتفاق لفظين أو أكثر في تعبيرهما عن المعنى الإدراكي بصرف النظر عن الاختلافات العاطفية أو التأثيرية [. . .] بينهما، نحو فم وثغر، وعنق وجيد»[43]. وتتعلق مشكلتا التعدّد المعنوي والتماثل اللفظي بمسألة فهم النص عند الترجمة وتحديد معاني الكلمات والوحدات المعجمية في اللغة الأصليّة، وهو أمر غالباً ما يكون للسياق الفصل فيه. أما مشكلة الترادف فتتعلق بعمليتي فهم النص وإعادة إنتاجه. غير أن المشكلة في العملية الأولى تخضع للسياق، ولكنها في العملية الثانية تخضع لتقدير المترجم والسياق الاجتماعي الثقافي للغة المستهدفة، وهو ما جعل المترجمين يختلفون في إيجاد الكلمة المناسبة من اللغة المستهدفة لتكون مناظِرة لكلمة أخرى من اللغة الأصلية، متأثرين في ذلك بما تثيره الألفاظ في كل منهم من دلالات هامشية اجتماعية وأخرى فردية. ففي ترجمة رواية (العجوز والبحر) اختلف صالح جودت ومنير البعلبكي في اختيار بعض الألفاظ المترادفة في العربية لترجمة ألفاظ في النص الإنجليزي.

---

(40) المرجع السابق: ص309.

(41) المرجع السابق: ص310.

(42) المرجع السابق، ص: نفسها.

(43) المرجع السابق، ص311.

فالكلمة المركّبة Oldman تُرجمت من قبل الأول بـ(العجوز) ومن قبل الثاني بـ(الشيخ) وتُرجمت كلمة Lines عند الأول بـ(حبال) وعند الثاني بـ(صنانير) وكلمة Empty عند الأول بـ(خالي الوفاض) وعند الثاني بـ(خالٍ). وجاءت كلمة Flug عند الأول (علم) وعند الثاني (راية) وكلمة Permanent عند الأول (المتصلة) وعند الثاني (السرمدية) وكلمة Mast عند الأول (الصاري) وعند الثاني (السارية)، وهكذا.

والمهم هو أن اختيارات المترجم في اللغة المستهدفة يجب أن تكون في ضوء مغزى النص ونغمته وجوّه العام، مع التركيز على المحافظة على الدلالات الهامشية التي يجدها للألفاظ في اللغة الأصلية. وإذا ما احتوى النص على ألفاظ أو وحدات معجمية تحتمل معنيَيْن فعلى المترجم محاولة إيجاد ألفاظ ووحدات معجمية مناسبة بمعنيين مناظِرين في اللغة المستهدفة(44)، عن طريق الترجمة الحرفية في المقام الأول، ثم عن طريق غيرها من إجراءات الترجمة إذا لزم الأمر، في المقام الثاني.

وقد يحتاج المترجم إلى الرجوع إلى المعاجم التي توضّح الفروق اللغوية للتفريق بين لفظين يظنهما مترادفين ترادفاً تاماً مثل (قعد) و(جلس) في العربية(45)، فيستطيع من ثم اختيار الأنسب منهما في ضوء السياق. كما يحتاج المترجم إلى معاجم أحادية اللغة Monolingual Dictionaries، لأنها مصنفة حسب الحقول الدلالية للكلمات وهو ما يسهّل عليه ربطها بالسياق، ولأن المعاجم الثنائية اللغة Bilingual Dictionaries يُفضّل واضعوها في الغالب المعاني المستقلة عن السياق لكي تلبي تلك المعاجمُ حاجات مترجمي كل أنواع النصوص(46). وتأتي أهمية السياق عند المترجم من حقيقة أن الكلمات لها معانٍ

(44) See: Newmark, Approaches to Translation, P.108.

(45) انظر: مصطفى السلاوي: الترجمة كأساس في دراسة النص الأدبي، الثقافة العربية، السنة 18، العدد 2، شعر النوّار 1991، ص59.

(46) See: Klaws and Birkenhauer, Renate, Shaping Tools for the Literary translaker's Trade, in Snell-Hornby and Pöhl: Translation and lexicography, P.91.

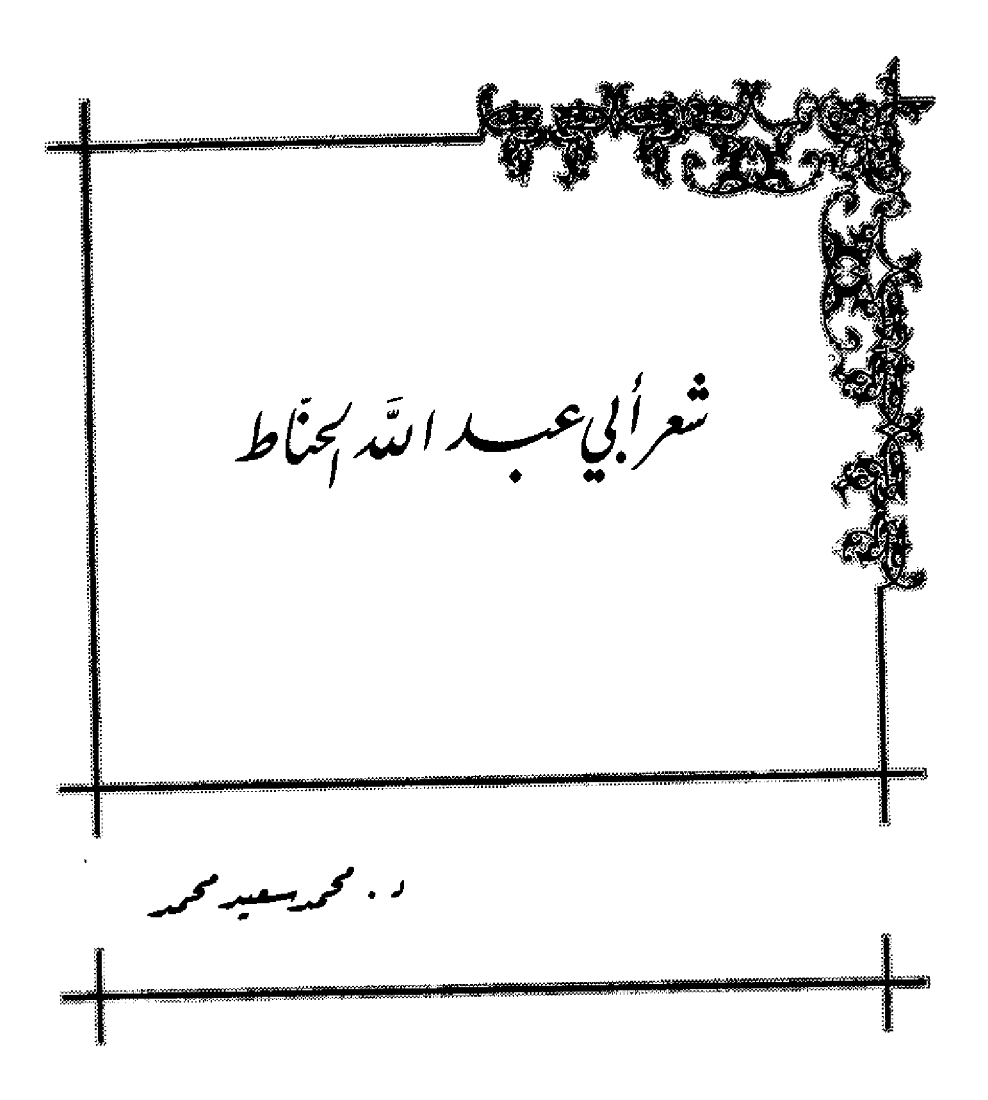
متعدّدة ولا يُدْرك المعنى المقصود من قبل الكاتب إلا في ضوء السياق الذي استعملت فيه، وتختلف المعاني باختلاف السياقات. فالكلمة لا تكتسب روحها الحقيقية إلا إذا وضعت في نسق مع كلمات أخرى[47].

والسياق هنا لا ينبغي أن يفهم بمعناه الضيّق، بل هو منظومة متعدّدة الجوانب تخضع لها معاني الكلمات والوحدات المعجمية في النص الروائي. فالجانب اللغوي للسياق هو ما يحدّد معنى الكلمة ضمن متلازمة لفظية، مثل: وجه مشرق، وقلب أبيض، وحقد دفين، أو ضمن جملة، كأن يكون المعنى مجازياً أو اصطلاحياً، وقد تكون الكلمات محكومة بالسياق اللغوي في معناها من خلال استعمالها المتكرّر ضمن جمل معينة أو مقاطع، مثل الكلمات التي تمثّل أفكاراً Concept words، أو الكلمات التي تستخدم علاماتٍ أسلوبية Stylistic Markers أو تعبيراً عن فكرة النص السائدة، مثل: الكلمات Fate و Destiny و Helplessness في رواية (تِسْ). والجانب الإشاري من السياق هو ما يحدّد معاني الكلمات والوحدات المعجمية في ضوء موضوع النص وواقعه المتخيّل. والجانب الثقافي من السياق هو ما يحدّد معاني الكلمات والوحدات المعجمية في ضوء طريقة تفكير الجماعة اللغوية وسلوكها، مثل كلمة (كوفية) في العربية. أما الجانب الأخير من السياق في النص الروائي فهو لهجة الكاتب الخاصة، حيث إن لكل كاتب ميولاً خاصة يستعمل وفقها اللغة بطريقة خاصة تتحدّد في ضوئها معاني الكلمات والوحدات المعجمية. وعلى مترجم النص الروائي ألا ينسى هذا النمط الخاص بالكاتب في استعمال اللغة عند تحديد معاني كلمات النص الأصلي أو اختيار كلمات لنقل المعاني في اللغة المستهدفة ليتمكن من نقل المعنى السياقي الحقيقي للنص[48].

---

(47) See: Mayne and Shuttlework, Considering Prose, P.18.

(48) See: Newmark, A Textbook of Translation, P.193, 194.



شعر أبي عبد الله الحناط

د. محمد سعيد محمد

بسم الله الرحمن الرحيم

هو أبو عبد الله محمد بن سليمان الرعيني الحناط الكفيف[1]، ولقب بالحناط لأن أباه كان يبيع الحنطة في قرطبة[2]، ولد أعشى الحملاق ضعيف البصر، متوقد الخاطر فقرأ كثيراً في حال عشاه ثم طفي نور عينيه بالكلية.

ولم تذكر المصادر التي بين أيدينا سنة ميلاده، ونرجح أنه ولد في الربع الأخير من القرن الهجري الرابع وبالتحديد في فترة الحجابة. أما ما يخص عائلته

(1) جذوة المقتبس 57، الذخيرة 1/1/437، التكملة لكتاب الصلة 1/387، المغرب 1/121، الذيل والتكملة 6/221.

(2) المغرب 1/121.

فقد ذكر ابن حيان أن له ابناً وحيداً مات بمالقة وبموته انقرض عقب أبيه[3].

ثقافته وتحصيله العلمي:

رجحنا قبل قليل أنه ولد في فترة الحجابة، وبذلك يكون قد نشأ وترعرع في فترة زاهية غنية بالثقافة وبكثرة المؤلفات، فقد عرف عن الحاجب المنصور بن أبي عامر الحاكم الفعلي للدولة من 366 ـ 392 هجرية أنه كان له مجلس يجتمع فيه مع أهل العلم والأدب[4]، «وكان محبّاً للعلم مؤثراً للأدب[5]، مفرطاً في إكرام من ينتسب إليهما»، وكان شاعراً يحب الشعر والشعراء، وأوردت لنا كتب التراث بعضاً من شعره[6]، وهو أول حاكم أندلسي ـ فيما أعلم ـ وضع للشعراء ديواناً يرزقون منه، وتخرج صلات الشعراء على يدي عبد الله بن مسلمة الناقد الذي كان يرأس هذا الديوان[7]، وكان للمنصور مجالس كثيرة مع الشعراء وردت في عدة مصادر[8].

وكان لهذه المجالس أثر على ازدهار الحركة الأدبية، وشجع المنصور على حركة التأليف فأضيفت مؤلفات أدبية إلى جانب المؤلفات التي ظهرت في بداية القرن أيام عبد الرحمن الثالث وابنه الحكم المستنصر والتي تخصصت في الأدب الأندلسي شعره ونثره نذكر منها:

* طبقات الكتاب بالأندلس، لمحمد بن عاصم، ت 309 هجرية
* طبقات شعراء الأندلس، لعثمان بن ربيعة، ت 310 هجرية
* طبقات الشعراء بالأندلس، لعثمان بن سعيد، ت 320 هجرية
* في شعراء الأندلس، لمحمد بن عبد الرؤوف الأزدي، ت343 هجرية

---

(3) الذخيرة 1/ 1/ 438.

(4) الذخيرة 4/ 1/ 26 وما بعدها.

(5) الجذوة 377.

(6) البيان المغرب 2/ 274، الإحاطة 2/ 105.

(7) الجذوة 257.

(8) الفصوص 2/ 209 ـ 210، الذخيرة 4/ 1/ 26 وما بعدها، نفح الطيب 1/ 582 ـ 583.

* كتاب الحدائق، لأحمد بن فرج الجياني، ت في سجن الحكم
* أخبار شعراء الأندلس، لابن الفرضي، ت403 هجرية
* طبقات الأدباء بالأندلس، لابن الفرضي، ت403 هجرية(9)
* ربيع وعقل، لحسان بن مالك بن عبدة، ت420 هجرية

كما دخلت الأندلس على أيام المنصور وقبله أمهات الكتب، ودواوين الشعراء المشارقة المشهورين ابتداء من العصر الجاهلي وانتهاء بالعصر العباسي أدخلها القالي(10) وأولئك الرحَّالة بين المشرق والأندلس.

ونزعم أن الحناط تلمذ على هذه الحركة الأدبية الزاهرة أيام المنصور وابنه المظفر فأصبح «من أوسع الناس معرفة بعلوم الجاهلية والإسلام... ماهراً في العربية والآداب الإسلامية»(11).

كما تلمذ لعدد من العلماء الإجلاء ضنّت المصادر بذكرهم، لكن هناك خبر ورد في كتاب «المغرب في حلى المغرب» يبين أن للحناط صلة قوية ببني ذكوان وهم الذين كفوه مؤونة الدهر، وفرَّغوه للاشتغال بالعلم(12).

ونرجح أنه تلمذ لهم ودرس عليهم فقد كانت لهم منزلة كبيرة في قرطبة منذ أيام الحكم المستنصر، وزادت مكانتهم في فترة الحجابة، ونال أبو العباس أحمد بن عبد الله بن ذكوان مكانة مرموقة في دولة المنصور بن أبي عامر، فولاّه خطة الرد ثم قضاء الجماعة(13).

«وكان من جملة أصحابه وخواصه، ومحله منه فوق محل الوزراء، يفاوضه في تدبير الملك وسائر شؤونه لم يتخلف عنه في غزواته ولا فارقه في

---

(9) انظر أسماء هذه المؤلفات في أخبار العلماء والرواة بالأندلس لابن الفرضي، وجذوة المقتبس للحميدي، والصلة لابن بشكوال.

(10) فهرسة ابن خير الإشبيلي.

(11) الذخيرة 1/ 1/ 438، الذيل والتكملة 6/ 221 ـ 222.

(12) 1/ 121.

(13) ترتيب المدارك 7/ 167.

طعن أو إقامة»[14]. ونال حظوة في دولة المظفر، كما ولاّه عبد الرحمن بعد ذلك الوزارة مجموعة إلى قضاء القضاة[15]، وظل مشاوراً في فترة الفتنة ويتمتع بصيت حسن إلى أن توفي سنة 413 هجرية.

وتميز أخوه أبو حاتم بن عبد الله بن ذكوان بمكانة مرموقة هو الآخر أيام العامريين، فتقلد بعض كور الأندلس، وولاّه المظفر المظالم، وكان يخلف أخاه أبا العباس على قضاء الجماعة بقرطبة مدة مغيبه في المغازي مع السلطان[16]، وظل يتمتع بمكانة عالية من الاحترام حتى وفاته سنة 414 هجرية.

وفي تقديري أن علاقته الحميمة ببني ذكوان مكنته من الاتصال بكبار علماء عصره الذين لا يجد صعوبة في الالتقاء بهم وهو في كنف بني ذكوان.

ولا نستبعد أن تكون له صلة بشعراء عصره وبخاصة القرطبيين منهم، ونزعم أنه كانت بينه وبينهم محاورات ومناقشات انعكست على ثقافته وأفاد منها في شعره، وقد ربطته صداقة بالشاعر أبي عامر بن شهيد بصفة خاصة[17].

علاقته بأمراء عصره:

سطع نجم الشاعر في دولة الحموديين التي بدأت سنة 407 هجرية، وكان أول حكامها هو علي بن حمود، وخصص الشاعر جزءاً من شعره في مديح هذا الحاكم ثم في مديح عدد من الأمراء الحموديين الذين توالوا على حكم قرطبة، وأولئك الذين حكم بعضهم الجزيرة الخضراء، ويبدو أن الحناط وجد طريقه إلى مجالس الأمراء الحموديين ينشد فيها أشعاره ويستمعون إليه، ففي إحدى المَّرات

---

(14) المصدر السابق 168 ـ 169.

(15) المصدر السابق 170 ـ 171.

(16) المصدر السابق 175.

(17) يبين ذلك قصيدة مدحه فيها، وحين سمع بوفاته رثاه بشعر وصلنا منه بيتان سيردان في المجموع الذي سيأتي لاحقاً، وكانت بينهما في بعض الأحيان مصادمات كلامية وتحد، وقال أبو عامر إن الحناط «كثير الإنحاء عليّ، جالباً في المحافل ما يسوء الأولياء إليَّ» الذخيرة 1/ 1/ 306 وتحدّاه أيضاً بميمية وطلب منه أن يعارضها في العروض والقافية. الذخير ة 1/ 1/ 440.

كلفه المعتلي بالله يحيى بن علي بن حمود تذييل بيتين لتميم بن المعز في أخيه نزار ففعل ذلك[18].

وبعد انتهاء الحكم الحمودي عن قرطبة تولى حكم البلاد الحكَم المستظهر، لكن هذا الخليفة لم يبق سوى سبعة وأربعين يوماً، وقوضت دولته لأنَّه وزَّر الأدباء وقربهم إليه[19] ونحن نرجح أنَّ الحناط من أولئك الأدباء الذين قربهم ـ وإن كانت المصادر التي بين أيدينا لا تشير إلى ذلك.

وتولّى بعد المستظهر الخليفة المستكفي وكان حاكماً ماجناً مستهتراً قال عنه ابن حيان: «ولم يكن هذا المستكفي من هذا الأمر في ورد ولا صدر، إنمَّا أرسله الله تعالى على أهل قرطبة محنة وبلية، إذ كان منذ عرف غفلاً عُطُلاً منقطعاً إلى البطالة، مجبولاً على الجهالة عاطلاً من كل خلة تدل على فضيلة»[20].

وأصابت الأدباء أيامه محنة فقد سجن ابنا حزم، علي، وعبد الوهاب، وقرر بعضهم الفرار من قرطبة والنجاة بجلودهم، ويبدو أن الحناط اختفى عن الأنظار في هذه الفترة.

وعادت قرطبة لحكم الحموديين مرة أخرى وتقلد الأمور المعتلي يحيى بن حمود لمدة سنة (416 ـ 417 هجرية) ونعتقد أنَّ الحناط تقرب منه ونال حظوة عند هذا الحاكم الذي كان شاعرنا من أشياعهم وشاعراً من شعراء دولتهم.

وبعد انتهاء الحكم الحمودي عن قرطبة وانتقال الأمور إلى يد هشام المعتد 417 ـ 422 هجرية كان الحناط جليساً له فقد سئل عن هذا الخليفة الأموي الضعيف فقال: «يكفي من الدلالة على اختياره أنه استكتبني واتخذ ابن شهيد جليساً وكان الحناط أعمى وابن شهيد أصم»[21].

(18) الذيل والتكملة 6/ 222 ـ 223.

(19) الذخيرة 1/ 1/ 50.

(20) المصدر السابق 1/ 1/ 434.

(21) المغرب 1/ 123.

وبعد سقوط الخلافة الأموية بقرطبة يبدو أن العلاقة قد ساءت بين الحناط وأبي الحزم بن جهور، فقد عرف ابن جهور بعدد من الصفات الحسنة منها ما أورده ابن حيان: «وكان مع براعته، ورفعة قدره وتشييده لقديمه بحديثه من أشد الناس تواضعاً وعفة وصلاحاً، وأنقاهم ثوباً، وأشبههم ظاهراً بباطن وأولاً بآخر لم يختلف به حال من الفتاء إلى الكهولة. ولم يعثر له قط على حال يدل على ريبة، جليس كتاب منذ درج، ونجي نظر منذ فهم، مشاهداً للجماعة في مسجده... حافظاً لكتاب الله قائماً به في سره وجهره، متقناً للتلاوة، متواضعاً في رفعته، مشاركاً لأهل بلده يزور مرضاهم ويشاهد جنائزهم»[22]، وأما ما عرف عن الحناط فهو ميله إلى الخلاعة، ومن ذلك ما ذكر «أن الوزير أبا بكر بن ذكوان مرض له ولد جميل طبه ابن الحناط، فلما خلا به يوماً سأله عن حاله فضجر الغلام من طول العلة فقال: أعرف والله دواء يريحك فقال: ما هو؟ قال: حتى تقبلني وآتيك به، فاغتاظ الغلام ثم سهل عليه ذلك التماس الراحة فقبّله وقام ليأتيه بالدواء، فقال: عهدته خيار شَنْبر وها هو حاضر وكشف عن... وقد قام فاغتاظ الغلام وضربه بزبدية كانت أمامه، فخرج هارباً وبلغت الحكاية أباه فضحك منه وتمثَّل.

كيف يرجو الحياء من جليس... ومكان الحياء منه خراب[23].

كما عرف عن الحناط بأنه موهن في دينه[24]، ويبدو أن الخلاعة والاضطراب في عقيدته وصلت أسماع ابن جهور فلم يرض بذلك وربما عنَّف الحناط أو هدده فقام الأخير بهجاء أمير الجماعة، وحين خاف على نفسه هرب إلى الجزيرة الخضراء حيث يوجد أولياء نعمته الحموديون، فعاش في كنف أميرها محمد بن القاسم بن حمود[25] إلى أن توفي سنة 437 هجرية بالجزيرة الخضراء.

---

(22) الذخيرة 1/ 2/ 603.

(23) المغرب 1/ 122.

(24) الذخيرة 1/ 1/ 438.

(25) المغرب 1/ 121، الذيل والتكملة 6/ 222.

وأورد ابن بسَّام أجزاء من رسائل متبادلة بين الحناط والحاجب المظفر بن الأفطس قبل أن يكون هذا الأخير حاكماً لبطليوس من سنة 437 إلى سنة 460 هجرية، ويبدو أن سبب ميل الحناط للحاجب المظفر هو ما عرف عنه من ميله إلى الشعراء[26]، واهتمامه بعلوم الأدب فقد كان «أحرص على جمع علوم الأدب خاصة من النحو والشعر ونوادر الأخبار، وعيون التاريخ، فقد كان أديب ملوك عصره غير مدافع ولا منازع وله التصنيف الرائق والتأليف الفائق المترجم ب«التذكرة» والمشتهر اسمه أيضا «كتاب المظفر» في خمسين مجلدة يشمل على علوم وفنون من مغاز وسير ومثل وخبر، وجميع ما يختص به علم الأدب»[27].

«وكان لا يرضى إلا بالشعر القوى المتميز بالجودة فقال في ذلك للذين ينشدونه: «ومن لم يكن شعره مثل شعر المتنبي أو المعرّي فليسكت»[28].

وقال ابن حيان عن المظفر: «كان كثير الأدب جَم المعرفة، محباً لأهل العلم، جمَّاعة للكتب ذا خزانة عظيمة لم يكن من ملوك الأندلس من يفوقه في أدب ومعرفة»[29]. لأجل ذلك نجد أن دولتهم استقطبت عدداً من الشعراء الذين خلدوها في شعرهم. وحين سقطت دولتهم رثاهم ابن عبدون بقصيدة خالدة[30]. وكانت أيامهم «بمغرب الأندلس أعياداً ومواسم، وكانوا ملجأ لأهل الآداب خلدت فيهم ولهم قصائد شادت مآثرهم، وأبقت على غابر الدهر حميد ذكرهم»[31].

ويبدو أن الحناط كان يمهد للذهاب إلى دولة بطليوس فيجد حظوة عند هذا الحاجب الأديب، فنراه قد أنشد قصيدة وصلنا منها بيتان حين خروج الحاجب من الأسر سنة 421 هجرية[32].

---

(26) الذخيرة 1/ 1/ 443.

(27) الذخيرة 2/ 2/ 640 ـ 641.

(28) المصدر السابق 641.

(29) التكملة لكتاب الصلة 1/ 393.

(30) الذخيرة 2/ 2/ 721، المعجب 113 وما بعدها، ديوان ابن عبدون 149 ومطلعها:

الدهر يفجع بعد العينِ بالأثرِ   فما البكاءُ على الأشباحِ والصورِ

(31) المعجب 112.

(32) الذخيرة 1/ 1/ 445.

وكانت قرطبة في هذه الفترة تعيش حالة من القلق والاضطراب، وحاكمها هشام المعتد سبق موقف الشاعر منه حين قال: «يكفي أنه استكتبني وجعل ابن شهيد جليساً»[33]، وهو بذلك يقلل من شأن هذا الخليفة الضعيف الذي لا يقدِّر حركة الأدب والأدباء، ولم يجد عنده الشعراء حظوة. وفي تقديري أن المراسلة استمرت بين الحناط والمظفر أيام أبي الحزم بن جهور من خلال ما وصلنا من رسائل نرجح أنها كتبت في هذه الفترة، وكان الحناط يطلب الرفد من المظفر ونال ما طلب[34]، ويبدو أنه كان يعاني من ضائقة مالية في دولة ابن جهور الذي كان يضن بماله على الأدباء.

الأغراض الشعرية في شعر الحناط:

يبدو أن الحناط كان شاعراً مكثراً مثله مثل بقية الشعراء الذين عاصرهم أمثال: ابن درَّاج (ت 421 هجرية)، وابن شهيد (426 هجرية)، وابن زيدون (ت 463 هجرية) وغيرهم من الشعراء، وهذا هو السر الذي جعل الحميدي يقول إنَّ شعره كثير مجموع، ومدح به الرؤساء والوزراء[35]، وقال ابن الأبّار إنَّ شعره مدون[36]، ومما يؤسف له أن شعره ضاع منه الكثير مثلما ضاع شعر غيره من معاصريه ومن جاء قبله وبعده، ولم يبق منه إلاَّ ما احتفظت به الكتب التي ترجمت له واستشهدت بجزء من أشعاره.

وتنوعت الأغراض الشعرية في شعر أبي عبد الله الحنَّاط، لكن المديح يمثل الغرض البارز في شعره الذي وصل إلينا، وجاءت أغلب أمداحه في الحموديين، فمدح علي بن حمود (ت408 هجرية)، والقاسم بن حمود (ت427 هجرية)، ويحيى بن علي بن حمود (ت427 هجرية)، ومحمد بن القاسم بن حمود، (ت440 هجرية)، ويبدو أنه انضم إلى الشعراء الذين أخلصوا للحموديين

(33) المغرب 1/ 123.

(34) الذخيرة 1/ 1/ 443.

(35) جذوة المقتبس 60.

(36) التكملة لكتاب الصلة 1/ 378.

أمثال عبادة بن ماء السماء المتوفى سنة (419 أو 421هـ) على اختلاف الروايات، وابن دراج القسطلي (ت421هـ)، وعبد الرحمن بن مقانا الأشبوني، وغيرهم، وأراد الحموديون أن يرسخوا مبادئهم الشيعية في قرطبة، والتصدي لكل من يخالف تعاليمهم، وأول الضحايا من الشعراء الذين زجوا بهم في السجن هو أبو عامر بن شهيد (ت426هـ)[37].

«فقد ضغط بنو حمود على الناس الذين يحيطون بهم لكي يغيّروا عاداتهم وأفكارهم التي لم تكن شيعية تماماً، ولكن ليس من الضروري دون أدنى شك أن نرى في الإجراءات الجبرية التي اتخذوها ضد ابن شهيد أكثر من الرغبة في إصلاح العادات، وأنها مجرد فصل في الحملة الروحية التي يطلق عليها رجال الدين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[38].

وهذه القصائد والمقطوعات والأبيات التي أنشدها الحنَّاط في مديح الحموديين أكثرها كانت في فترة وجوده في قرطبة إلاّ ما مدح به محمد بن القاسم بن حمود، فإننا نرجح أنه أنشده حين لجأ إلى الجزيرة الخضراء، وتبرز قصائده في الحموديين شجاعتهم في تصديهم لأعدائهم، وعراقة أصلهم بانتمائهم إلى الرسول ﷺ، وحمايتهم للمستجيرين بهم وسماحتهم مع الناس.

ومدح الحاجب المظفر بن الأفطس بشعر يبدو أنه كثير، لكن ما وصلنا منه إلا القليل، فوصلتنا له قصيدة يمدح فيها جيشه الكثير العدد مشيداً في الوقت نفسه بكرمه للضيف وبسخائه للمحتاجين، ومدحه كذلك بالجود في قصيدة أخرى تتكون من أربعة أبيات، ويظهر فيها إحساس الشاعر بالأمن النفسي والاقتصادي، فقد نال عطاياه حين طلب منه ذلك على الرغم من بعد المسافة بينهما، ويظهر ذلك من خلال المقطوعة المتكونة من ثلاثة أبيات التي مدحه فيها[39].

---

(37) سجنه المعتلي يحيى بن علي بن حمود: أنظر إعتاب الكتّاب 201.
(38) الشعر الأندلسي في عصر الطوائف 90.
(39) الذخيرة 1/ 1/ 444.

ومدح الشاعر الحاجب المظفر بالبلاغة في القول في بيتين وصلا إلينا، ويبدو أنهما بقيا من قصيدة طويلة ضاعت.

ونال مدائحه القاضي حسين بن عيسى بن حسين الملقب بحسُّون (ت453 هجرية) قاضي مالقة، ويبدو أن سبب مدائحه لهذا القاضي هو المنزلة التي يتمتع بها عند الحموديين حكام مالقة وأقاربهم حكام الجزيرة الخضراء التي لجأ إليها الشاعر.

ويبدو كذلك أن الشاعر زار مالقة والتقى هذا القاضي فوجده على درجة عالية من الخلق والعدل، ويتمتع بصيت حسن بين أهل المدينة، ووقف الشاعر على ذلك بنفسه فوجد عنده الكرم والأمن فجادت قريحته بمديحه، إلى جانب ذلك فإن القاضي بِعَدْله وحسن مشورته يدل على حسن اختيار الأمير الحسني له، وهو بذلك يمدح الأمير الحمودي بمدحه لهذا القاضي.

وتميزت مقطوعاته التي وصلتنا في مديح هذا القاضي بحرارة العاطفة تجاه ممدوحه، ووصفه بصفات حميدة وهي: العدل بين الناس، والتوفيق في الأحكام، وهداية الضالين، والتفرد في عصره، والرحمة بالضعفاء والملهوفين، والحزم والعزم والفطنة، كما وصفة بصفات أخرى فهو مشرق الجبين وكثير الابتسامة، يسيطر عليه الحياء.

ومدح معاصره الأديب أبا عامر بن شهيد بقصيدة طويلة وصلنا منها ستة أبيات[40]، ويبدو أن الحناط وابن شهيد كانا صديقين تضمهما مجالس الأدب في منتديات قرطبة بين جدران قصور أمرائها، فكان أبو عامر بن شهيد من أسرة تقلد أفرادها الوزارة منذ فترة مبكرة ابتداء من جده الأول عيسى بن شهيد[41]، أما جده أحمد فقد كان وزيراً في دولة عبد الرحمن الثالث[42] وأبوه عبد الملك وزيراً للمنصور بن أبي عامر[43]. وعاش أبو عامر في قصور العامريين وتقلد

(40) قال الحميدي: ولابن الحنّاط من كلمة طويلة في مديح أبي عامر بن شهيد أولها... الجذوة 58.

(41) المغرب 1/ 50.

(42) الحلة السيراء 1/ 238.

(43) الذخيرة 4/ 1/ 26 وما بعدها.

الوزارة في دولة عبد الرحمن المستظهر (ت414 هجرية)[44]، وكان جليساً لهشام المعتد آخر خليفة أموي حكم قرطبة وانتهى حكمه سنة (422هـ).

أما الحناط فنجد أنه كان متشيعاً للعلويين، ويبدو أنه نال حظوة عندهم فقد كان يجالس المعتلي يحيى بن علي بن حمود، وحين سقطت دولتهم في قرطبة رحل إليهم في الجزيرة الخضراء، وكان كاتباً لهشام المعتد آخر خليفة أموي، ونرجح أن أبا عامر بن شهيد، وأبا عبد الله الحناط تلمذا للعباس بن ذكوان، وحين مات هذا القاضي رثاه الشاعران شعراً وصلتنا منه أبيات قليلة، ولذلك لا نستغرب حين نجد أن الحنَّاط مدح أبا عامر بقصيدة وصلتنا مقدمتها الغزلية تتكون من ستة أبيات، وباقي القصيدة ضاع فيما ضاع من تراث هذه الفترة وغيرها من الفترات.

كما مدح القاضي أبا العباس بن ذكوان بقصيدة جاءت مقدمتها غزلية انتقل بعدها إلى مديح أبي العباس، يظهر ما يتمتع به من سخاء ويشيد فيها بوالده أبي حاتم، ويصف القاضي كذلك بالحنكة والعزم والحزم، وبسداد الرأي، والبصر بالأمور، إلى غير ذلك من الصفات، وانتقل بعد ذلك للإشاده بما يصدر عنه من شعر، ثم ختم القصيدة ببيتين في مديح أبي العباس بن ذكوان.

أما الرثاء فلا يشكل ظاهرة بارزة عنده ـ حسب ما وصلنا من شعره ـ إذ لم نعثر له إلا على بيتين ومقطوعة وقصيدة، يرثي في المقطوعة أبا العباس بن ذكوان (ت413هـ) وجاءت تتأجج بالعاطفة الحزينة على الفقيد الذي يمثل للشاعر الأستاذ والحامي والرجل المثال في الأمور الحسنة في وقت تغيرت فيه الأمور إلى الأسوأ.

ورثى أبا عامر بن شهيد (ت426هـ)، بشعر وصلنا منه بيتان يذكر فيهما جزعه على الفقيد والإشادة بظرفه وكرمه.

أما القصيدة فهي في رثاء أبي الحزم بن جهور، وتخلو من عاطفة الحزن، ويبدو أن الشاعر أنشدها بدافع شخصي وهو الاعتذار لأبي الوليد بن جهور عن

---

(44) الذخيرة 1/1/ 50.

الزلل الذي وقع منه وكان سبباً في هربه من قرطبة. ويرجو الأمير أن يعفو عنه ليعود إلى موطنه، عندها استغل موت الأب أبي الحزم بن جهور ليمدح الابن ويهنئه بتولي أمور قرطبة ويعتذر له ويرجو العفو منه، فهي للمديح أقرب منها للرثاء وإن كان سببها هو الرثاء.

ويأتي شعر الوصف بعد المديح من حيث الكثرة، فقد تنوعت أوصافه، فوصف الحيوانات والطيور والرياض والديار ومجلس شراب ورحلة من رحلاته، وتفاوتت أشعاره من حيث الكثرة فجاءت في البيت والبيتين والمقطوعة والقصيدة.

ووصلتنا ثلاث مقطوعات في الغزل، ويبدو أنها أجزاء من قصائد ضاعت، وطبيعة كتب المختارات هي التي دفعت أصحابها إلى اختيار عدد من الأبيات للتمثيل في كثير من الأحيان، وله مقطوعة وقصيدة شاكيتان يتحدث في الأولى عن نوب الزمان التي أصابته وسببت له المتاعب ويشكو من سوء حظ الشعراء الذين لا ينالون نصيبهم ولا تقدر مواهبهم، ويبين في الثانية حالة الغربة التي يعاني منها بسبب تركه لبلده قرطبة على الرغم مما يتمتع به من حظوة في الجزيرة الخضراء ويظهر فيها الشوق إلى عدد من الأماكن وإلى أحبابه الذين تركهم هناك.

آراء النقاد في شعره:

لقد قال النقاد والكتاب الذين وقفوا على شعره ووصلتنا آراؤهم ووجهة نظرهم فيه فقال عنه ابن حيان: «بقية الأدباء النحارير في الشعر»[45] وقال عنه الحميدي: «كان متقدماً في الآداب والبلاغة والشعر»[46] وقال عن نظمه ونثره ابن بسام: «زعيم من زعماء العصر، ورئيس من رؤساء النظم والنثر في ذلك الأوان»[47] وقال عنه من المعاصرين عمر فرّوخ: «وكان أديباً ناثراً شاعراً،

---

(45) الذخيرة 1/ 1/ 438، المغرب 1/ 123.

(46) الجذوة 57.

(47) الذخيرة 1/ 1/ 437.

وشعره يتراوح بين الرقة والسّلاسة ثم بين المتانة والجزالة وعليه نفحة دينية»[48].

ونحن لا نريد أن نقول رأينا في هذه العجالة في أشعاره القليلة التي وصلت إلينا، لكننا سنرجئه إلى دراسة متأنية تدرس شعر الشاعر من خلال سياق عصره وتضعه في مكانه بين معاصريه، لكن ذلك لا يمنع من قولنا إن الحناط شاعر من الشعراء المرموقين الذين عاشوا في تلك الفترة.

قافية الهمزة:

(1)

قال: [كامل]

1 - بتنا وبات البردُ يضربهُ النّدى	من كلِّ أخضر باردِ الأنداء
2 - والليل يخفي نفسَهُ في نَفْسهِ	والصبح كشّافٌ لكلِّ غِطاء
3 - وكأنمّا الإصباحُ ينشرُ مهرَقا	أثر المِدادِ به من الإمساء

التخريج من خريدة القصر 4/ 2/ 233، ومنها البيتان: 2,1 في مخطوط: ري الأوام، ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام 34.

قافية الباء:

(2)

وقال: [متقارب]

1 - بكلِّ خميسٍ بعيد المدى	يضيقُ بمذهبهِ المذهبُ
2 - ثقيلُ الخطا قاده أدهم	ولكنّه بالظُّبا أشهبُ
3 - كأنَّ الحديدَ على متنهِ	لُجينٌ بشمس الضُّحى مُذهبُ
4 - مياهٌ ترقرقَ رجراجُها	وللنَّقعِ من فوقِها طُحلبُ
5 - يسحُّ به للندى حاجبٌ	إذا جاءه الضيفُ لا يُحجبُ

(48) تاريخ الأدب العربي 4/ 483.

6 ـ تهزُّ به الخيلُ أعطافَها إذا مرَّ من فوقهِ الموكبُ
7 ـ حباها السرورَ به كأسه فظلَّت على وِدِّه تشربُ
8 ـ وقالت: أفي الحق لو أنني أرى مثلَ هذا ولا أطربُ

التخريج من خريدة القصر 4/ 2/ 239.

(3)

وله في الشكوى: [كامل]

1 ـ لم يخل من نُوبِ الزَّمانِ أديبُ كلّا فشأنُ النائبات عجيبُ[49]
2 ـ أُمسي مراداً[50] للخطوب واغتدي غرضاً تفوّق نحوه فتصيبُ
3 ـ وإذا انتهيتَ[51] إلى العلوم وجدتها شيئاً يعد به عليك ذنوبُ
4 ـ وغضارة الأيام تأبى أن يُرى فيها لأبناء الذكاءِ نصيبُ
5 ـ ولذاك[52] من صحب الليالي طالبا جداً وفهما فاتهُ المطلوب

ومنها:

6 ـ أمَّتْ أميرَ المؤمنين مواحلا فسقى صداها غيثُه الشُّؤبوبُ
7 ـ المعتلي بالله والمَلِكُ الذي تاجُ الفَخَارِ برأسهِ معصوب
8 ـ إنْ كان عدُّوا حبَّ آل محمدٍ ذنباً فإنّي لستُ منه أتوب

التخريج: الذخيرة 1/ 1/ 448 ـ 449، الذيل والتكملة: ـ 6/ 222 الأبيات: ـ 1، 2، 3، 4، 5، نفح الطيب 4/ 268 الأبيات 1، 4، 5.

(4)

وقال في كلب صيد: [رجز]

إذا عدا واشتَّد في طلابهِ يكادُ أن يخرج من إهابه

---

(49) في الذخيرة «ينوب» والتصويب من النفح.
(50) في الذخيرة «قراراً» والتصويب من الذيل والتكملة.
(51) في الذيل والتكملة انتميت.
(52) في الذيل والتكملة «عليَّ».

متقدٌ كالنَّارِ في الْتهابهِ   لا يطعنُ الصيَد بغير نابهِ

التخريج: خرّيدة القصر 4/ 2/ 232.

قافية الحاء:

(5)

قال في مديح علي بن حمود: [كامل]

1 ـ راحت تذكّر بالنسيم الرَّاحا   وَطْفَاءُ تكسر للجنوح جناحا[53]

2 ـ أخفى مسالكَها الظلامُ فأوقدت   من برقها كي تهتدي مصباحا

3 ـ وكأنَّ صوتَ الرَّعدِ خلف سحابها   حادٍ إذا ونتِ السحائبُ صاحا

4 ـ مرتجة الأرجاءِ يحبسُ سيرها   ثقلٌ فتعطيه الرِّياحُ سراحا

5 ـ جادت[54] على التلعات فاكتست الرُّبى   حُللا أقام لها الرَّبيعُ وشاحا

6 ـ فانظر إلى الروض الأريض وقد غدا   يبكي الغوادي ضاحكاً مرتاحا

7 ـ والنورُ يبسطُ نحو ديمتها يداً   أهدى لها ساقي النَّدى أقداحا

8 ـ وتخاله حتى الحيا من عرفه   بذكيهِ فإذا سقاه فاحا

9 ـ روضٌ يحاكي الفاطميَّ شمائلا   طيباً ومزنٌ قد حكاه سماحا

10 ـ أعليُّ إنْ تعلُ الملوك فإنهم   بُهُمٌ جُعِلتَ أغرَّها الوضّاحا

11 ـ لما طلعتَ لها بكلِّ ثنيةٍ   أنسيتَها المنصورَ والسفاحا

التخريج: الذخيرة 1/ 1/ 445 الأبيات: 1، 2، 3، 5، 9، 10، 11، المغرب 1/ 122 الأبيات: 1، 5، 6، 7، 8، 9.

خريدة القصر وجريدة العصر 4/ 2/ 228 الأبيات: ـ 2، 3، 4، 5، نفح الطيب 2/ 29 البيتان: 1، 2.

---

(53) في النفح «وكذاك».

(54) في المغرب «مرَّت».

قافية الدال:

(6)

قال في روضة: [كامل]

1 ـ تشدو بعيدان الأراك حمامةٌ	شَدْوَ القِيانِ عزفن بالأعوادِ
2 ـ مال النسيمُ بغصنه فتمايلت	مهتزة الأعطاف والأجياد
3 ـ هذي تودع تلك توديع التي	قد أيقنت منها بوشكِ بعادِ
4 ـ واستعبرتْ لفراقهِ عينُ النَّدى	فابتلَّ مئزرُ غُصنِها الميَّادِ

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر 4/ 2/ 227.

(7)

قال في وصف الظُّبا: [كامل]

من كلِّ مخطفة الحشى وحشيةٍ	تحمي مداريها ذمَارَ جُلودِها
فكأنما أقلامُ مسكٍ كتّبتْ	بمدادِ عينيها رسومَ خدودها

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر 4/ 2/ 223.

قافية الراء:

(8)

وله حين خروج الحاجب المظفر بن الأفطس من السجن سنة 421هـ:

[طويل]

1 ـ ولـمَّا أقال الله عثرتكَ التي	قضى الله فيها بالنجاةِ وقدّرا
2 ـ تهلَّلَتِ الدُّنيا وأشرف نورُها	وأقبلَ سعدٌ كان بالأمسِ أدبرا

التخريج: الذخيرة 1/ 1/ 445.

(9)

وقال يصف الدِّيار: ـ [بسيط]

1 ـ لو كنت تعلم ما بالقلب من نار	لم توقد النَّارَ بالهنديّ والغارِ

2 ـ يا دار عُلوةَ قد هيجت لي شجناً   وزدتني حُرقاً حُييت من دارِ

3 ـ كم بتُّ فيك على اللذات معتكفاً   والليلُ مدّرعٌ ثوباً من القارِ

4 ـ كأنّه راهبٌ في المسحِ ملتحفٌ   شدّ المجدَ له وسطاً بزنّار

5 ـ يديرُ فيه كؤوسَ الرّاحِ ذوحوَرٍ   يديرُ من لحظهِ ألحاظَ سحّار

التخريج: نفح الطيب 2/ 46.

(10)

وقال في الفقيه حسين بن عيسى بن حسين: [كامل]

1 ـ ما قدّر الأقوامُ هذا أن يرى   أبداً ولكن ذاك فعلُ قديرِ

2 ـ يلقاك بسّاماً بوجهٍ ضاحك   سار السفيرُ إليهِ دون سفيرِ

3 ـ ما يسّرت يدُهُ الكريمةُ في الورى   إلاّ لوضع يدٍ وجبرِ كسيرِ

4 ـ إنْ جئته يوماً لدهرك شاكياً   أغنته فطنته عن التذكير

5 ـ خشن الزّمانُ لديّ حين جئتهُ   فرفلتُ في نعماهُ فوق حرير

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر 4/ 2/ 237 ـ 238.

(11)

وقال في رثاء أبي عامر بن شهيد: [سريع]

1 ـ لمّا نعى النّاعي أبا عامرِ   أيقنتُ أنّي لستُ بالصّابرِ

2 ـ أودى فتى الظرفِ وتِربُ النّدى   وسيّدُ الأوّلِ والآخرِ

التخريج: جذوة المقتبس 58، بغية الملتمس 77.

(12)

وقال في الحاجب المظفر بن الأفطس: [الطويل]

1 ـ وما شبهوا بالبحر كفّيه في النّدى   ولكنها إحدى أنامله العشر

2 ـ يدان إذا أوما بها اشتاق ضاربٌ   وحنّ سنانٌ وانبرى ساربٌ يجري

3 ـ وأظهرت الأيّامُ نَخوةَ قُدرَةٍ   تزيدُ بحسنِ الذكرِ كبراً على كبر

4 ـ أمـنـتُ بـه مـن كـلّ شـرٍ أخـافـهُ　　من الدهرِ حتى نمتُ في مقلةِ الدَّهرِ

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر 4/ 2/ 240.

(13)

وقال: [كامل]

1 ـ فـالـشـكـر لـلإنـسـان أربـحُ مـتـجـرِ　　لـم يـعدمِ الـخـسـرانَ من لـم يـشـكُـر

التخريج: الذخيرة 1/ 1/ 443.

قافية السين:

(14)

وقال في المديح: [كامل]

1 ـ والـشـعـر يـبـدي عـطـفَـه ويـهـزّني　　سيف الـقـريض ورمـحُـه الـدَّعَـاسـا

2 ـ مـن طـرقـت عـنـه صـروفُ زمـانـهِ　　سـمـعـاً أزلَّ وحـيـه نـهَّـاسـا

3 ـ يـسـري إلـى مَـلـكٍ تـهـلَّـل وجـهـهُ　　شـمـسـاً وراحـتُـه نـدى رجَّـاسـا

4 ـ تـرمـي مـع الأقـدارِ رمْـيَ مـؤيـدٍ　　جُـعـلـتْ لأسـهـمِ رأيـه أقـواسـا

5 ـ قـد عـاورت عـيـنُ الـزمـانِ وأُذْنُـه　　مـا تـسـأمُ الإيـنـاسَ والإنـجـاسـا

6 ـ وكـتـيـبـةٍ مـكـتـوبـةٍ بـفـوارسٍ　　يـلـقـونَ لاكَـشـفـاً ولا أنـكـاسـا

7 ـ فـإذا تـفـهـمـت الـجـيـوشُ كـتـابـه　　دانـت لـمـن راض الأمـورَ وسـاسـا

8 ـ وكـأنّـمـا الـنـقـعُ الـمـثـارُ دُجـنَّـةٌ　　تـقـد الأسـنَّـةُ مـنـهـمُ أقـبـاسـا

9 ـ وكـأنّـمـا غُـررُ الـجـيـادِ أهـلَّـةٌ　　يـقـطـعـن مـن هـنـواتـهِ أغـلاسـا

10 ـ وتـخـالـه سـلَّ الـمـجـرَّةَ سـيـفَـهُ　　وتـخُّـرك الـعـيُـوقُ فـيـه لـبـاسـا

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر 4/ 2/ 234 ـ 235.

قافية الشين:

(15)

وقال في طائر صيد: [مشطور الرجز]

1 ـ فانفضَّ مثل الدّلوِ جلاّه الرشا.
2 ـ ليس يشا غيرَ الذي منه نشا.
3 ـ إنْ طار عنه صيد وإن مشى.
4 ـ أو غاب عنه في السماء فتّشا.
5 ـ أو غَاص في الأرض عليهِ نبشا.
6 ـ يسفرُ عن خدٍ صباحٍ أبرشا.
7 ـ طارت بقايا اللّيل فيه نمشا.
8 ـ يخاله من قد رآه أرقشا.
9 ـ عاجاً بأبنوسه مُخرّشا

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر 4/ 2/ 230.

(16)

وقال يصف مجلساً من مجالس الشراب: [رمل]

1 ـ إذ دعا الندمان طيباً سقِّني فضلَة الكأس فقد طال العطشْ
2 ـ منْ سُلاف سَلَفتْ في دنِّها قبل عاد وهي صِرفٌ لم تغشْ
3 ـ من يديْ ساقٍ يُحاكي خدُّهُ قهوةً فيها حَبَابٌ كالنَّمشْ
4 ـ خلعَ الياقوتُ ثوباً فوقها وكساها وشيُه جِلْدَ الحَنَشْ

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر 4/ 2/ 225.

قافية العين:

(17)

وله من قصيدة يرثي أبا الحزم بن جهور ويهنىء ابنه أبا الوليد كتب بها من الجزيرة الخضراء: [بسيط]

1 ـ إنَّاإلي الله في الرزء الذي فجعا ... والحمد لله في الحكم الذي وقعا

2 ـ ولّى أبو الحزم عن مُلكٍ تقلّده ... أبو الوليد فعزَّ الملكُ وامتنعا

3 ـ أبٌ كريمٌ غدا الفردوسُ مسكنَه ... وابنٌ نجيبٌ تولى الأمر واضطلعا

4 ـ لله شمسُ ضحى في اللحد قد غربتْ ... فأعقبت قمراً بالسعد قد طلعا

ومنها:

5 ـ يا واحَد الدين والدنيا أقِلْ زللاً ... يدعوكَ جانيهِ أن تقتصَّ أو تدعا

6 ـ لو أنّه أُعطيَ الدُّنيا بما رحُبتْ ... ولم ينلْ عفوكَ المأمولَ ماقنعا

7 ـ وما عساك سوى الإحسان تصنعه ... إلى مسيء رجا عتباك فارتجعا

8 ـ وقد رأيتَ ابن سعدٍ حين أمكنه ... بشرٌ عفا عنه فادفع بالذي دفعا

9 ـ ليمحونَّ مديحي فيك من كثَب ... محواً حديثَ ملامي حيثما سُمعا

التخريج: الذخيرة 1/ 1/ 449 ـ 450.

قافية الفاء:

(18)

وله من قصيدة [بسيط]

سقياً لمعهد لذاتٍ عهدتُ بهِ ... غزلان «وجرة» ترعى روضةً أُنُفا

من كل بيضاء مثل البدرِ مُطّلعاً ... هيفاءَ مثلَ قضيبِ البان منعطفا

إلفٌ ألفتُ الضّنا من بعد فرقتهِ ... حتى غدا بدني من دقّةٍ ألِفا

التخريج: جذوة المقتبس 58.

(19)

وله في علي بن حمود: [طويل]

1 ـ أرقتُ وقد غنّى الحمامُ الهواتفُ ... بمنعرج الأجزاع والليلُ عاكف

2 ـ أعدنَ ليَ الشوق القديمَ وطاف بي ... على النأي من ذكرى المليحةِ طائفُ

3 ـ وما الجانبُ الشرقي من رملِ عالجٍ ... بحيثُ استوتْ غيطانُه والنفانفُ

4 ـ إذا ما تغنَّى الرَّعدُ فوق هِضابهِ ... سقى الروضَ من وبلِ الغمامةِ واكف

5 ـ بأحسنَ من أطلال عَلْوَة منظراً ... وإنْ درست آياتُهُ والمعارِف

6 ـ خليليَّ هل بالخيف للشملِ ألفةٌ ... فيأمن قلبٌ من نوى الخيف خائف

7 ـ أفي وقفة عند العقيق ملامةٌ ... على دنفٍ شاقته تلك المواقف

8 ـ سقى عرصات الدار كلُّ مُلثَّةٍ ... من المُزْنِ تزجيها البروقُ الخواطفُ

9 ـ كأن نثيرَ القطرِ منها جواهرٌ ... تُفرّقُها للرِّيح أيدٍ عواصفُ

10 ـ كأن ابتسامَ البرقِ فيها إذا بدت ... سيوفُ علّيٍ بالدماءِ رواعفُ

التخريج: الذخيرة 1/ 1/ 451 ـ 452.

(20)

ويقول في الفقيه حسين بن عيسى بن حسين: [طويل]

1 ـ فتى واحدٌ في عَصْرهِ غير أنّهُ ... يقومُ لراجيه مقامَ ألُوفِ

2 ـ وما هو إلاّ رحمةُ الله مَدَّهَا ... على كلِّ ملهوفٍ وكُلِّ ضعيفِ

3 ـ وأنفذ في الأحكامِ آراءَ فيصلٍ ... لها في قضاياهُ مضاءُ سيوفِ

4 ـ فقل لليالي عن أياديه إنَّها ... حصوني التي اعتدُّها وكهوفي

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر 4/ 2/ 237.

قافية القاف:

(21)

وقال في القاضي حسين بن عيسى بن حسين: [طويل]

1 ـ حَسُنَتْ بحسّونٍ خلافةُ هاشمٍ ... قاضٍ تخيّره الخليفةُ وانتقى
2 ـ وأغرَّ وضّاحِ الجبينِ مباركٍ ... تلقى الحياءَ قِناعَهُ عند اللّقا
3 ـ شرُفت به الدُّنيا وأمسى شخصُهُ ... في المغرب الأقصى فأضحى مشرقا
4 ـ صلى الجميعُ وصام شكراً واجباً ... لما تولّى أمرهم وتصدّقا

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر 4/ 2/ 238.

(22)

وقال في مديح أبي عامر بن شهيد كلمة طويلة أولها: [بسيط]

1 ـ أما الفراق فلي في يومه فرَقُ ... وقد أرِقتُ له لو ينفعُ الأرقُ
2 ـ أظعانهم سابقت عيني التي انهملت ... أمُ الدموع مع الأظعان تستبقُ
3 ـ عاق العقيقُ عن السّلوان واتضحتْ ... في توضح لي من نهج الهوى طرق[55]
4 ـ لولا النسيمُ الذي تأتي الرِّياحُ به ... إذا تضوّع من عَرْفِ الحِمى الأفقُ
5 ـ لم أدر أنَّ بيوتَ الحيِّ نازلةٌ ... نجداً ولا اعتادني نحو الحِمى القلقُ
6 ـ ما في الهوادج إلاّ الشمسُ طالعةً ... وما بقلبي إلا الشوقُ والأرقُ

التخريج: جذوة المقتبس 58، بغية الملتمس 77 ـ 78.

(23)

وقال في القاضي حسين بن عيسى بن حسين: [طويل]

1 ـ يا هاديَ الضُّلّالِ نهجَ طريقهِ ... ومُوفّيَ الإسلامِ كُنْهَ حقوقهِ
2 ـ وإمامَ علمِ الدينِ والقمرَ الذي ... كشف العما بسنا الهُدى وشروقهِ

---

(55) في البغية «الطرق».

3 ـ وأخا القضاءِ العدلِ والحَكَم الذي سـوّاه بـيـن عـدّوهِ وصـديـقـهِ

4 ـ ووقفتُ فاستقصيتُ أنك واحدُ وجدوا صلاحَ الكُلِّ في توفيقهِ

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر 4/ 2/ 238 ـ 239.

(24)

وله في الغزل: [كامل]

1 ـ ومهفهفٍ قلق الوشاحِ يروعُهُ جَرْسُ السّوار ويشتكي من ضيقهِ

2 ـ وسنان خطَّ المسكُ فوق عِذراهِ لاماً فهمتُ الموتَ في تعريقهِ

3 ـ مزجَ المدامَ بريقهِ لما سقى فسكرتُ من فَمِهِ ومن إبريقه

التخريج: الذخيرة 1/ 1/ 444 ـ 445.

قافية الكاف:

(25)

وقال في صيد مطوقة من قبل باز: [بسيط]

1 ـ أهوى لها أسفع الخدّين مُطَّرِقٌ ريش القوادمِ لم ينصب له شركُ

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر 4/ 2/ 229.

قافية اللام:

(26)

وقال: [منهوك البسيط]

1 ـ لـو يـدري بـمـا فـعـلْ أحيا المحبَّ الذي قتلْ

2 ـ ظـنـي بـعـيـنـيـه أسـهـمٌ في كلِّ قلبٍ لها عملْ

3 ـ يـحـمـرُّ في خـدّه دمي ويـدّعـي أنّـه خـجـلْ

التخريج: الذيل والتكملة 6/ 244.

(27)

وقال في العلويين: [وافر]

1 ـ من القوم الذين سمعتُ عنهم   بني الزهراءِ واختصر المقالا

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر 4/ 2/ 236.

(28)

وقال في الحاجب المظفر بن الأفطس: [متقارب]

1 ـ كتبتُ على البعدِ مستجدياً   لعلمي بأنّك لا تبخلُ[56]

2 ـ فجاء الرسولُ كما أشتهي   وقد ساق فوق الذي آملُ

3 ـ وما كان وجهك ذاك الجميلُ   ليفعلَ غير الذي يَجْمُلُ

التخريج: الذخيرة 1/ 1/ 444، المغرب 1/ 23.

(29)

وقال عن شعره ونثره: [مخلع البسيط]

1 ـ درٌ على أنّه كلامٌ   سحرٌ ولكنّه حلالُ

التخريج: الذيل والتكملة 6/ 225.

(30)

وقال في المعتلي يحيى بن علي الحمودي: [متقارب]

1 ـ شرفتُ بيحيى فلم أجملِ   وفتُّ بفضلي فلم أفضلِ

2 ـ وأحرقتُ بالذلِّ قلبَ العدو   وأقررتُ بالعزِّ عينَ الولي

3 ـ سَمَتْ همتي بي حتى اعتلى   على النجمِ قدريَ المعتلي

4 ـ إمامٌ تُميّزُ في وجههِ   صفاتِ النبيِّ وسيما عليِّ

التخريج: الذيل والتكملة 6/ 223.

---

(56) في المغرب «أنّك».

(31)

وقال في القاسم بن حمود، ووصف خيران العامري: [طويل]

1 ـ لك الخيرُ خيرانُ مضى لسبيلهِ	وأصبح مُلكُ الله في ابن رسوله
2 ـ وفُرِّقَ جمعُ الكفر واجتمع الورى	على ابن حبيب الله بعد خليلهِ
3 ـ وقام لواء الجمع[57] فوق ممنّع	من النَّصرِ[58] جبريل أمام[59] رعيله
4 ـ وأشرقتِ الدُّنيا بنور خليفةٍ	به لاح بدْر الحقّ بعد أُفولهِ
5 ـ من الهاشميين الذين بمجدهم	تعوَّد شخصُ المجدِ جرّ أُفولهِ
6 ـ فلا تَسَلِ[60] الأيامَ عمَّا أتت به	فما زالت الأيامُ تأتي بسولهِ
7 ـ ولمَّا دعا الشيطانُ في الخيلِ حزبَهُ	وأقبل حزبُ الله فوق خيوله
8 ـ كتائبُ من صنهاجةٍ وزناتةٍ	تضايقن[61] في عرضِ الفضاءِ وطولهِ
9 ـ تقدّم خيرانُ إليها بزعمهِ	ليدركَ ما قد فاته من ذحوله[62]
10 ـ فلما التقى الجمعان عاودَ رأيَهُ	فخلّى لبعضِ الهَوْلِ حُلَّ فضوله
11 ـ فأحجم تحت النَّقعِ والخيلُ تدّعي	كما ازدلفَ الليثُ الهزبر لقيله
12 ـ وولى وأبقى[63] منذراً من ورائهِ	يقيمُ لأهلِ الغدرِ عُذَر نكولهِ

التخريج: الذخيرة 1/ 1/ 452 ـ 453 ما عدا البيت 11، المغرب 1/ 124.

الأبيات: 1، 2، 3، 4، 6، البيان المغرب 3/ 130.

الأبيات: 1، 3، 4، 7، 8، 9، 11.

---

(57) في المغرب «النصر» وفي البيان «الدفع».

(58) في المغرب «من العزّ».

(59) في المغرب «إمام».

(60) في المغرب «لا تسأل».

(61) «تضايق» في الذخيرة، والتصحيح من المُغرب.

(62) في البيان «دخولة».

(63) في البيان «وألقى».

قافية الميم:

(32)

وقال: [مجزوء البسيط]

1 ـ ماذا وقوفي على رسمِ خلا مخلولق دارسٍ مستعجم

التخريج: الذيل والتكملة 6/ 224.

(33)

وقال في علي بن حمود: [طويل]

1 ـ بكيت لها شجواً وهنَّ الحمائمُ ينحن بلا دمع ودمعكَ ساجمُ

2 ـ ولما علونا الحزنَ واعتسفت بنا رسوم الدِّيار اليعملاتُ الرواسمُ

3 ـ لوينا بأعناق المطيّ إلى اللِّوى وقد علّمتنا البثّ[64] تلك المعالمُ

4 ـ لئن أوحش الربعُ الذي كان آنسا وأَقْوَتْ من الحَيّ الرسومُ الطواسمُ

5 ـ فكم ليلةٍ فيه وصلتُ نعيمَها بأخرى وأنفُ الهجرِ بالوصلِ راغمُ

6 ـ سقى منبتَ اللّذات منها ابنُ هاشم إذا انهملت من راحتيه الغمائمُ

7 ـ إمام أقام[65] الدين حدُّ حسامه طريراً ومنه في يد الله قائمُ

8 ـ ويزهرُ في يمناهُ نورٌ[66] من الظبا له من رؤوس الدَّارِ عينٌ كمائمُ

9 ـ سيوفٌ إذا اعتلت جهات ثغورها فمنهن في أعناقهن تمائمُ

10 ـ بكلِّ خميسٍ طَبّق الجو[67] نقعُهُ وضيّقَ مسراهُ الجلادُ الصلادمُ

11 ـ كأن مثارَ النقعِ إثمدُ عينهِ وأشفارَ جفنيهِ الشفارُ الصوارمُ

---

(64) في الذخيرة «الليث» والتصحيح من المغرب.

(65) في المغرب «أمام».

(66) في المغرب «زهر».

(67) في المغرب «الأرض».

12 ـ تعد عليه الطيرُ والوحشُ قوتها　　إذا سار والتفتْ عليه القشاعمُ

التخريج: الذخيرة 1/ 1/ 446 ـ 447، المغرب 1/ 123 ـ 124.

الأبيات: 3، 6، 7، 8، 9، 10.

(34)

وقال في العلويين: [بسيط]

1 ـ أبناءُ فاطمةٍ رسْلُ العُلا رضعوا　　وبالسَّماحِ غدوا والجودِ إذ فطموا

2 ـ قومٌ إذا حلف الأقوامُ أنَّهُمُ　　خيرُ البرّيةِ لم يحنث لهم قسمُ

3 ـ سما لهم في سماءِ المجدِ من شرفٍ　　بيتٌ تداعت إليه العُربُ والعجَمُ

4 ـ مناقبٌ سمحتْ في كلِّ مكرمةٍ　　كأنَّما هي في أنف العُلا شَمَمُ

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر 4/ 2/ 236.

(35)

وقال في أبي العباس بن ذكوان: [مجزوء البسط]

1 ـ أقْصَرَ عن لوميَ اللائمُ　　لما درى أنني هائم

2 ـ ما زلت في حبه منصفاً　　من لم يزل وهو لي ظالم

3 ـ مهفهفٌ ماس في بردهِ　　غضٌ[68] ثنتة الصَّبا ناعمُ

4 ـ شمسٌ ولكنَّها فرعُهُ　　ليلٌ على صبحها فاحم[69]

5 ـ أسهر ليلي غراماً به　　وهو أخو سلوةٍ نائم[70]

6 ـ إنّ ابن ذكوان ذو راحةٍ　　ديمتها[71] صوبُها دائم

7 ـ لم يأتلق برقها خُلَّباً　　ولا اتّقى خُلْفَها[72] الشائم

---

(68) في الذخيرة «غصن».

(69) هذا البيت سبق البيت الثالث في الذخيرة.

(70) هذا البيت ترتيبه الثالث في الذخيرة.

(71) في الذخيرة «كديمة».

(72) في الذخيرة «خُلَفَه».

8 ـ ومــــن أبـــوه أبـــو حـــاتـــم	قــصَّــر عـــن جـــودهِ حـــاتـــمُ
9 ـ يـبـنـي الـعـلا بـالـنَّـدى جـاهـداً	وغــيـــره لـــلــعـــلا هـــادمُ
10 ـ مُـــحـــكَّـــكٌ حُـــوَّلٌ قُـــلَّـــبٌ	مُـــحَـــنَّـــكٌ عـــازمٌ حـــازم[73]
11 ـ تُـــبْـــصِـــرُهُ دهـــرَه قـــاعـــداً	وهـــو بـــأعـــبـــائـــهِ قـــائـــمُ
12 ـ إنْ لـقـي الـخـطـب فـي جـيـشـهِ	لاقـــاه مـــن بـــطـــشـــه هـــازمُ[74]
13 ـ إذا انـتـضـى سـيـفـه مُـغْـلِـماً[75]	لـم تـدر مـن مـنـهـمـا[76] الـصـارمُ
14 ـ شـــمـــائـــلٌ مـــالـــهـــا عـــائـــبُ	وســـــؤددٌ مـــالـــــه لائـــمُ[77]
15 ـ يـــا أحـــمـــداً حـــمـــدُهُ رفـــعـــةٌ	أنـــفُ حـــســـودي بـــهـــا راغـــمُ[78]
16 ـ مـن لـم يـكـن شـاعـراً عـالـمـاً	فـــإنَّـــنـــي الـــشـــاعـــرُ الـــعـــالـــمُ
17 ـ الـبـدر فـي أخـمـصـي شـسـعـةٌ	والـنـجـم[79] فـي خـنـصـري خـاتـمُ
18 ـ والـشـمـسُ لـو حـكّـمـت حـرّةً	أبـصـرتـهـا وهـي لـي خـادمُ[80]
19 ـ والـــدُّرُّ لـــو بـــلّـــغـــوه الـــمـــنـــى	نـــظَّـــمـــه فـــي فـــمـــي الـــنـــاظـــمُ[81]
20 ـ أفـــديـــك مـــن ســـيـــدٍ شـــكـــره	فـــرضٌ عـــلـــى عـــبـــده الـــلازمُ[82]
21 ـ لا زال فـــي دهـــرهِ ســـالـــمـــا	فـــالـــكـــلُّ مـــنـــه بـــهِ ســـالـــمُ[83]

التخريج: الذيل والتكملة 6/ 226 ـ 227 الذخيرة 1/ 1/ 440 ـ 441.

---

(73) في الذخيرة «حازم، عازم» هكذا ترتيبها.

(74) لا يوجد هذا البيت في الذخيرة.

(75) في الذيل والتكملة «معلناً» والتصحيح من الذخيرة.

(76) في الذخيرة «أيهما».

(77) لا يوجد هذا البيت في الذخيرة.

(78) لا يوجد هذا البيت في الذخيرة.

(79) في الذخيرة «والشمس».

(80) لا يوجد هذا البيت في الذخيرة.

(81) في الذخيرة «الناظمُ».

(82) لا يوجد هذا البيت في الذخيرة.

(83) لا يوجد هذا البيت في الذخيرة.

(36)

وقال في أمير المؤمنين ابن حمود: [متقارب]

1 ـ أيا ناصر الدِّينِ لم أنتصر	بغيرك مِنْ زَمنٍ ظالم
2 ـ إذا ما تحرّك اسكَنْتَهُ	كما أُسْكِنَ الفِعلُ بالجازم
3 ـ يفيضُ نداكَ على المُجتدي	كبحر يفيضُ على العالم

التخريج: خريدة القصر، وجريدة العصر 4/ 2/ 235 ـ 236.

قافية النون:

(37)

وقال في علي بن حمود: [طويل]

1 ـ شقى بعدنا بالبعد من نعمَ نعمانُ	وأوحش من لبنى على البعد لبنان
2 ـ سقى القطرُ ما بين العقيق وضارجٍ	معارفَ فيها للأحبةِ عرفانُ
3 ـ وحيّا الحيا عهداً عهدناهُ باللّوى	لو ديننا فيه صدود وهجرانُ
4 ـ لياليَ روضُ الوصلِ فيهنَّ ممرعُ	وغصنُ الصّبا إذ ذاك أخضرُ فينانُ
5 ـ تُديرُ علينا الرّاحَ فيها جآذرٌ	ويسكرنا باللّحظ منهّن غزلانُ
6 ـ ولم أر مثلي كيف صار بقلبهِ	من الوجدِ بركانٌ وفي الجفنِ طوفانُ
7 ـ ولا مثل هذا العدل كيف أعادَهُ	عليٌّ وقد مرّت من الظلم أزمانُ

التخريج: الذخيرة: 1/ 1/ 446.

(38)

وكلّفه المعتلي بالله يحيى بن علي بن حمود في بعض مجالسه تذييل بيتي تميم بن المعز في أخيه نزار فقال: [متقارب]

1 ـ سأسلو بيحيى وأيّامهِ	فعذُر التّسلّي به مستبينُ
2 ـ إمامٌ تجمّع في راحتيهِ	لأهلِ المحبّةِ دنيا وديـنُ
3 ـ جنانٌ خصيبٌ وروضٌ أريضٌ	وظلٌّ ظليلٌ وماءٌ معينُ

4 ـ لـئـن كـان مـن قَـبـلِـهِ جـدُّهُ   عـلـيـنـا الـوصـيَّ فـهـذا الأمـيـنُ

التخريج: الذيل والتكملة 6/ 223.

(39)

وقال في رثاء أبي العباس بن ذكوان: [طويل]

1 ـ عفاءٌ على الأيّام بعد ابن ذكوانِ   وسُحقاً لدنيا غيّرت كلَّ إنسانِ[84]

2 ـ سأبكي دما بعد الدموع بعَبْرةٍ   تميز أحزاني وتعربُ عن شاني[85]

3 ـ وإنَّ حياتي اليومَ بعد وفاتهِ   دليلٌ بأن الغدر[86] في كلِّ إنسانِ

4 ـ أحقاً سراج العلم أخمدَهُ الرَّدى   وهدِّم ركن الدِّينِ من بعدِ بنيان[87]

5 ـ وغودر في دار البلى عَلَمُ الهدى   مزعزعَ[88] آساسِ مُضعضعَ أركانِ

6 ـ فشقَّت عليه المكرمات جيوبَها   وألقت رؤوسُ المجدِ عنها بتيجانِ

التخريج: ترتيب المدارك 7/ 174 ـ 175، تاريخ قضاة الأندلس 87.

(40)

وقال: [خفيف]

1 ـ وإذا كـان عـنـد قَـلْـبِـكِ قَـلْـبِـي   لـمَ يـضِـرْنـا تـنـازحُ الأبـدان

2 ـ وتـصـفَّـحْ بعـيـنِ صَـفْـحِـك نـظـمـاً   قـد غـدا عـن مـحـبـتـي تـرجـمـانـي

3 ـ قـل لـريـب الـزَّمـانِ كـيـف تـرانـي   شـاكـيـاً بـعـدهـا وأنـت تـرانـي؟

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر 4/ 2/ 241.

---

(84) في تاريخ قضاة الأندلس «إحسان».

(85) في تاريخ قضاة الأندلس: تغير إحساني وتعبر عن شأني.

(86) في تاريخ قضاة الأندلس «العذر».

(87) في تاريخ قضاة الأندلس «شانِ» وبذلك ينكسر وزن البيت.

(88) في تاريخ قضاة الأندلس «فزعزع».

(41)

وله يصف رحلته إلى الجزيرة الخضراء ويمدح أميرها محمد بن القاسم بن حمود: [طويل]

1 ـ تفرّغتُ من شغلِ العداوة والظعنِ		وصرتُ إلى دار الإقامةِ والأمن

2 ـ أمقتولةَ الأجفانِ من دمعِ حزنِها		أفيقي فإنّي قد أفقتُ من الحزن

3 ـ فللهِ سيري يوم ودّعتُ صحبتي		زماعاً ولم أقرع على ندمٍ سنّي

4 ـ رحلتُ فكم من جؤذرٍ وغضنفرٍ		يُروّي الثرى من فضلِ أدمعهِ الهتنِ

5 ـ وما عن قِلَىً فارقت تربَة أرضكمْ		ولكنني أشفقتُ فيها من الدَّفن

ومنها:

6 ـ مررتُ بشوس والنجومُ كأنّها		توقّد من فكري وتُسرجُ من ذهني

7 ـ وأسريتُ من بدرِ الظلام بألبَة		بصحبةِ مطفي الجمرِ أو مكفىءِ الظعن

8 ـ لبسنا بها ليلاً من الثلجِ أبيضاً		كسته يُد الصَّنبُر ثوباً من القطن

9 ـ ورحنا على البيرة فاستقلّ بي		جناحُ عُقابٍ لا يروحُ إلى وَكن

10 ـ ولما تنكّبنا المنكب لم نجد		لنا مركباً أهدى سبيلاً من السفن

11 ـ ترامت بنا الأهوالُ في كل لجّةٍ		تخيلُها جوّاً تجلّل بالدَّجن

12 ـ ترى السُّفنَ فوق الموجِ فيها كأنّها		تحدَّرُ من رعنٍ وتوفي على رعن

ومنها:

13 ـ فبوأتُ رحلي ظِلَّ أروعِ ماجدٍ		يقُول بلا خُلفٍ ويُعطي بلا مَنّ

14 ـ إمام وصيُّ المصطفى وابنُ عمّه		أبوه فتم الفخرُ بين أبٍ وابن

التخريج: الذخيرة 1/ 1/ 450 ـ 451، المغرب 1/ 122 أبيات: 1، 2، 5.

قافية الياء:

(42)

قال في الحاجب المظفر بن الأفطس: [طويل]

1 ـ يقولون هذا أبلغ النَّاسِ كُلِّهِمْ فقلتُ: المعالي علّمتني المعانيا

2 ـ ومالِيَ من قولٍ تَضمَّن لفُظُه مناقبَ قومٍ غيرَ ما كنتُ راويا

التخريج: خريدة القصر، وجريدة العصر 4/ 2/ 234.

ومما ينسب إليه.

وقال أبو عبد الله الحناط: [وافر]

بإحدى هذه الخيماتِ جارَهْ ترى هجري وتعذيبي تجاره[89]

وكم ناديتُ يا هذي ارحمينا فلسنا بالحديد ولا الحجارة

فغطّت عندما سمعت وقالت [ ][90] جـــــاره

أما تخشى إلٰهك يا مُعنَّى فقد ألبَسْتني بُرْدَ الإجاره

أغرَّكَ حِلْمُهُ فنطقتَ زوراً ولم تسألْهُ من نارٍ إجاره[91]

التخريج: الذيل والتكملة 5/ 1/ 81.

---

(89) في تاريخ قضاة الأندلس «محان» وبذلك ينكسر الوزن.

(90) بياض في الأصل.

(91) أورد ابن عبد الملك المراكشي بيتين للشيخ عبد الوهاب بن علي بن محمد القيسي، وقال إنَّه تمَّ معارضتهما من قبل الشعراء، وكان الحنَّاط ضمن أولئك الشعراء وأنشد له الأبيات السابقة، وحين رجعنا إلى سنة وفاة عبد الوهاب وجدناها سنة 598هـ كما ورد في كتاب «صلة الصّلة» لابن الزبير 4/ 29 ـ 30، ووفاة الحنّاط سنة 437هـ.

وانظر ترجمة عبد الوهاب السابق الذكر في الذيل والتكملة 5/ 1/ 75 وما بعدها.

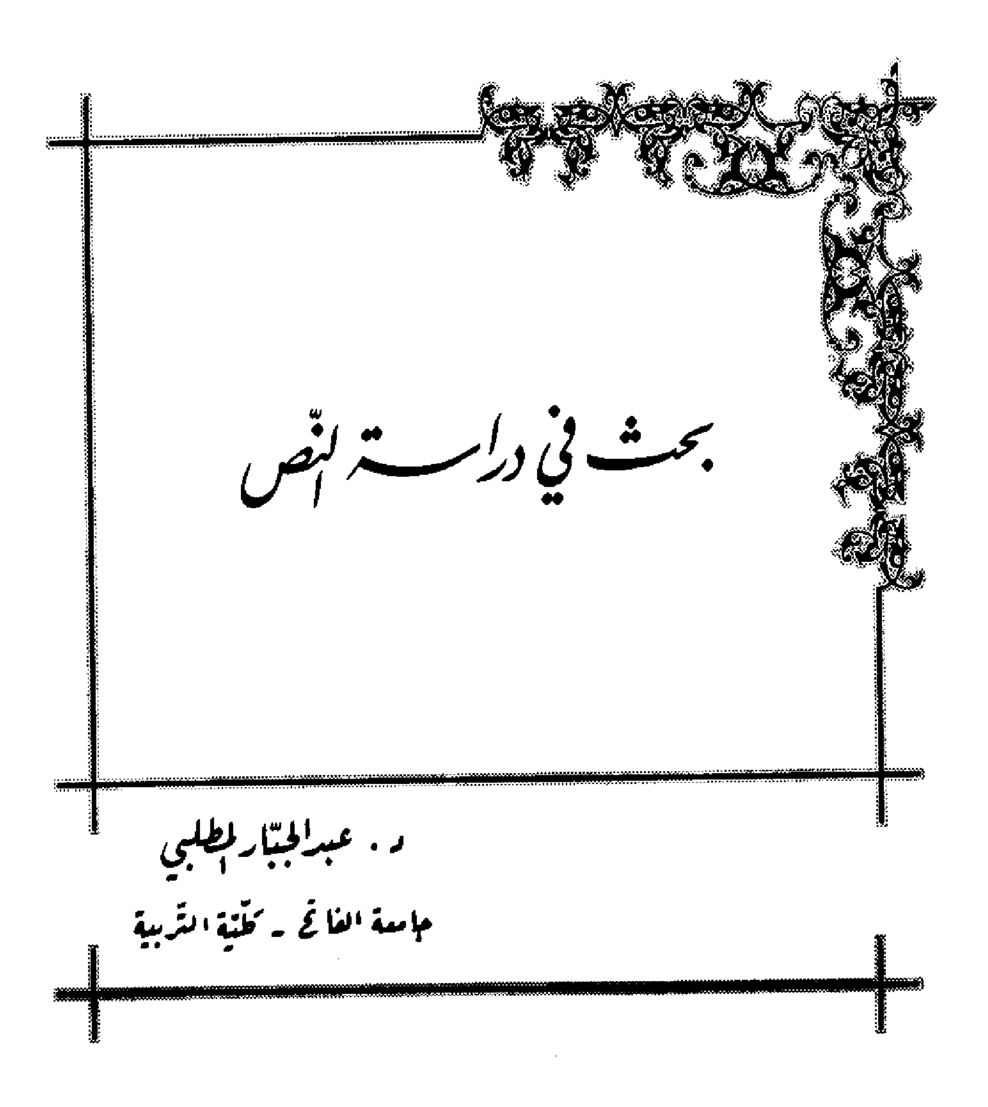
المصادر والمراجع

- إعتاب الكتَّاب، لأبي عبد الله محمد بن الأبار، تحقيق صالح الأشتر، بيروت، دار الأوزاعي ط2 1986م.
- بغية الملتمس، لأحمد بن يحيى الضبّي، القاهرة، دار الكتاب العربي 1967م.
- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، لأبي العباس أحمد بن عذاري المراكشي، تحقيق: ج. س كولان، أ. ليفي بروفنسال، ليبيا ـ تونس، الدار العربية للكتاب ط/ 3 1983م.
- تاريخ علماء الأندلس، لعبد الله بن محمد بن الفرضي، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب اللبناني 1984م.
- ترتيب المدارك، وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1982م.
- التكملة لكتاب الصلة، لأبي عبد الله محمد بن الأبار، تحقيق السيد عزت العطار، مكتبة الخانجي 1955م.
- جذوة المقتبس، لأبي عبد الله الحميدي، مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر 1966م.
- الحلة السيراء، لأبي عبد الله بن الأبار، تحقيق: حسين مؤنس القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر 1966م.
- خريدة القصر وجريدة العصر، للعماد الأصفهاني، تحقيق: عمر الدسوقي وعلي عبد العظيم، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر (د.ت).
- ديوان ابن عبدون، إعداد وتحقيق: سليم التنير، دمشق: دار الكتاب العربي 1988م.
- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لابن بسام الشنتريني، تحقيق إحسان عباس: ليبيا ـ تونس: الدار العربية للكتاب 1975م.
- الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، لأبي عبد الله بن عبد الملك المراكشي ج6، تحقيق: إحسان عباس دار الثقافة بيروت 1973م.

- الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصّلة، لأبي عبد الله بن عبد الملك المراكشي ق5، ج1 تحقيق إحسان عبّاس، دار الثقافة بيروت (د.ت).
- ريُّ الأوام، ومرعى السَّوام في نكت الخواص والعوام، لأبي يحيى عبيد الله بن أحمد الزجَالي، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم 985د.
- الصلة في أئمة الأندلس، لأبي القاسم بن بشكوال، مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة 1966م.
- الفصوص، لأبي العلاء صاعد الربعي البغدادي: تحقيق/ عبد الوهاب التازي سعود، المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1994م.
- فهرسة ابن خير الإشبيلي، بيروت: مركز الموسوعات العالمية 1963م.
- كتاب صلة الصِّلة ق4، لأبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير، تحقيق: عبد السلام الهرَّاس، وسعيد أعراب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1993م.
- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، لعبد الواحد المراكشي، تحقيق: ممدوح حقي، الدار البيضاء: دار الكتاب (د.ت).
- المغرب في حلى المغرب، لابن سعيد المغربي، تحقيق شوقي ضيف: مصر: دار المعارف ط/2 1964م.
- نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، للمقرّي التلمساني، تحقيق: إحسان عباس بيروت: دار صادر 1968م.

المراجع

- تاريخ الأدب العربي، عمر فروخ، بيروت: دار العلم للملايين 1981م.
- الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، لهنري بيريس، ترجمة الطاهر مكي، القاهرة: دار المعارف 1988م.



د. عبد الجبّار المطلبي
جامعة الفاتح ـ كلّيّة التّربية

النص ـ تعريفه وحدوده

«النص» لغة:

نصَّ الحديث إليه رفعه، ونصَّ ناقته استخرج أقصى ماله عندها من السير، ونصَّ العروس: أقعدها على المنصّة، والنصّ: الإسناد إلى الرئيس الأكبر والتوقيف[1].

والنص هو الكلام الذي يعبّر عن أمرٍ من الأمور، وقد يكون شفهياً:

---

(1) انظر القاموس مادة «نص».

خطاباً أو جزءاً من خطاب، أو بياناً لأمرٍ ما. وقد يكون مكتوباً ببحث في قضيةٍ علمية من قضايا المعرفة البشرية كالفلسفة أو الفلك أو الفيزياء أو علم النفس أو الاجتماع أو غير ذلك. وقد تكون غايته التعبير عن النفس إزاء مظهرٍ من مظاهر الكون، أو ما ينتج من علائق تتصل بالناس أحياءً أم أمواتاً. فمدلول «النص» واسع سعة النشاط الإنساني يغطي مساحات واسعة ومتنوعة منه، مما تكون فيه أداة التعبير اللغة في مصطلحها المعروف. وقد يضيق «النص» فيقصر على ما يتسم بالسمات الأدبية، ويعني هذا أن «النص» قد يكون نثراً أو نظماً، ولكنه، في كلتا الحالين، لا يخرج عن التعبير الأدبي الفني، وإن بدأت نصوص أدبية، في ممارسات أدباء في الغرب[2]، وفي الشرق[3]، أيضاً، تختلط تخومها فيما بينها. ويقترب «النص» الشعري، في تلك الممارسات من التعبير النثري كثيراً، ولا يميز أحدهما من الآخر، في أحيان خاصة، إلاّ نشاط خارجي، كما فيما يُدعى بالشعر الحر الغربي الذي يعتمد، في كثيرٍ من أحواله، كما يقول أحد النقاد[4]، على وجود امرىء يجيد الإلقاء فيضع مجموعة من النبر على مقاطع أو أجزاء من مقاطع في إلقاء شفهيّ على جمهورٍ «متعاطف». وإذا التفتنا إلى ما قبل ذلك وجدنا محاولات جديرة بالالتفات لتمييز الحدود بين الشعر والنثر، كما سيأتي في حينه.

دراسة النص:

ولا أعني هنا بدراسة «النص» تحقيقه بحيث يطابق نص المؤلف، كما كتبه، من غير تبديل أو تحريف، وإن يكن هذا، في هذه الدراسة، مطلوباً قبل البدء بها. فإن وُجد شيء من التحريف أو الحذف وجب تقويمه تقويماً يقترب من النص الأصلي، إن لم يكن مطابقاً له. إذن نحن ندرس نصاً محققاً في هذا المعنى الذي يقارب نص المؤلف أو يطابقه، كما صدر عنه. ولا يعني هذا «التحقيق» تصحيح لغة المؤلف، أو أخطائه أو نقاط ضعفه في أسلوبه، لأن

---

(2) An English Handbook, p. 208; and Contemporary Literature, p190.

(3) انظر الملائكة، نازك؛ قضايا الشعر المعاصر، ص185.

(4) Twentieth Century Literature, pp.191-192.

إجراء مثل هذا التحقيق تحريف للنص الأصلي، أيضاً، فقد نخطىء بذلك في تقدير أسلوب المؤلف الحقيقي وقدرته اللغوية ونقاط ضعفه، وتلك جميعاً، قد تفيد الناقد، كما تفيده نقاط القوة وسمات المهارة الفنية فيه. فالنص المثالي المهيأ للدراسة النقدية هو «نص» المؤلف الذي ارتضاه وسمح بنشره بين الناس أو خلفه لآخرين بعد وفاته. ولا يعني هذا، أيضاً، ألاّ يشير المحقق إلى أخطاء المؤلف أو نقاط ضعفه في الهامش، فقد يعين بذلك ويفيد.

ومع ذلك، قد نجد «نصاً» محققاً ولكنه غير تام، وقد تتجاوز ملاحظة نقصه قدرة محققه إن اقتصر على مصادر «النص» من غير معرفة تتصل بتقاليده الفنية التي ينتمي إليها، وما تشتمل عليه تلك التقاليد من نماذج وأمور شديدة التعقيد. وقد جرت العادة بألاّ يُطالب المحقق بالتنبيه عليها، لأنها تخرج عن نطاق معرفته. ومن ذلك، مثلاً، أنك تقف على صورة من الشعر البدوي القديم فتهديك معرفتك تقاليد ذلك الشعر إلى أن نصّها ناقص عن ذلك الذي نظمه قائله، لأن دراسة صورة «النص» البدوية، في ديوان الشاعر، وما يماثلها من الصور التي تتناول الموضوع نفسه، في ذلك الديوان، أو في دواوين أمثاله من الشعراء، تدلّ على أن أبياتاً، قليلة أو كثيرة، قد ضاعت، خلال مسيرتها في الأجيال. فنجد، على سبيل المثال، صورة ثور الوحش في ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي[5] (القصيدة 41، الأبيات 12 ـ 14) ناقصة قد تحتاج إلى أبيات أخرى لكي تستوفي نصّها الأصلي، والأبيات هي؛

كأخنسَ ناشطٍ باتَتْ عليه ... بحربةَ ليلةٌ فيها جَهامُ

فبات يقول: أصبحْ ليلُ، حتى ... تجلّى عن صريمته الظلامُ

وأصبحَ ناصلاً منها ضحيّاً ... نصولَ العقد أسلمه النظامُ

ثم يقول بعد البيت الثالث:

ألم ترَ أنّ طول الدهر يُسلي ... وينسي مثلما نسيتْ جذامُ

ولكن صورة أخرى لثور الوحش أو قصته (أو إن شئت: واقعته Episode)

(5) ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي (تحقيق الدكتور عزة حسن) ص204 ـ 205.

تأتي في قصيدة أخرى (ق11 الأبيات 11 ـ 24) في الديوان نفسه[6] كاملة في أربعة عشر بيتاً يسرد فيها قصة ذلك الثور ومعركته مع كلاب الصائد وانتصاره عليها.

وهذا هو التقليد البدوي القديم في معالجة مثل هذا الموضوع، كما تجده في هذا الموضع من الديوان، وكما تجده في دواوين شعراء آخرين كزهير بن أبي سُلمى[7] ولبيد بن ربيعة[8].

وقد تجد في ديوان بشر، أيضاً، قصيدة تسرد شيئاً كثيراً[9] من قصته، ولكنها تأتي مبتورة تحتاج إلى قليل من الأبيات لإتمامها، قياساً على تلك القصة في التقليد البدوي المذكور آنفاً، مما قد نلمُّ به فيما بعد. لا بدّ، إذن، أن ندرس «النص» بوصفه نصاً ناقصاً، ولا بدّ أن نأخذ هذا النقص في الحساب، في الدراسة الفنية. وتصدق مثل هذه المعالجة على كثير من الصور الفنية في المذهب البدوي القديم، فيلزم القارىء الحصيف، لهذا السبب الذي يتصل بتحقيق «النص» من قريب أو بعيد، أن يلمَّ بمذهب «النص» الذي يدرسه وطرق التعبير فيه، وبتقاليده الفنية قبل أن يبدأ دراسته لكي يفطن إلى مواضع النقص فيه وإلاّ اقتصرت دراسته على «نص» ناقص، من غير أن يكون مدركاً ذلك، أو من غير أن يحسب حسابه، فيحكم عليه حكماً مختلفاً، ولا شك، عن حكمه عليه لو انحدر إليه تاماً لا نقص فيه، أو لم يكن على ذلك القدر من النقص.

دراسة النص ـ حدودها:

ولكي أحدد هذه الدراسة لا بدّ من القول إنها مقصورة، هنا، على النتاج الأدبي، وفي تحديد أضيق مقصورة على دراسة نصوص من الشعر أو نماذج من قصيدة أو قصائد مختلفة، وما قيل فيها من تقويم وتقدير. ومثل هذه الدراسة

---

(6) المصدر السابق، ص51 ـ 53.

(7) شرح ديوان زهير بن أبي سلمى (صنعة ثلعب)، ص42 ـ 48.

(8) شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، ق32 الأبيات 14 ـ 26 وشرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري (الكويت)، ص 143 ـ 144 وفي ديوان أعشى قيس (صادر)، ص174، قطعة من أربعة أبيات تذكر ثور الوحش ونقصها واضح يشير إليه السياق.

(9) ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي، ص82 ـ 84 (ق16، الأبيات 7 ـ 16).

عمل شديد التعقيد، لأن الأثر الأدبي، موضع الدراسة، وهو «النص» الشعري «تعقيد هائل من المعنى الذي هو، مع ذلك، أمر مبسوط، في غالب الأحيان، وسريع في تأثيره، ومن المستحيل (أو في الأقل من الصعب) وصف ذلك التعقيد وتفسير تأثيره، في الوقت نفسه»(10)، إلاّ لذي التجربة الذي يحاول أن يظهر، في مهارة وحذق، . بالمشابهات والإيماءات، ما يكاد يخفى حتى على القارىء اللبيب. وفي هذا المجال، نحن بإزاء ثلاثة أمور:

1 - «النص» الشعري.

2 - مؤلفه (قائله).

3 - متلقيه أو مجموع المتلقين، إن وجدوا.

ومع ذلك، تتعدد الآراء في توكيد بعض هذه الأمور الثلاثة أو تتجاوز بعضها فتتناساه، كعدم الالتفات إلى قائل «النص» أو الآراء النقدية التي قيلت في «النص». وقد نلمّ بذلك، فيما بعد.

والدراسة هنا دراسة نقدية «أكاديمية»، ونعني بذلك أنها دراسة موضوعية أو تقترب، في نحو ما، من الموضوعية، وإن لم تسلم، بطبيعة كونها دراسة أدبية، من النقد الذوقي، أي القائم على التذوق الشخصي في تناول «النص». ولا تعني الموضوعية أنّ النقد علم يخضع لما تخضع له العلوم الصرف من قوانين، كقوانين الفيزياء، أو تجارب مختبرية، كما في الكيمياء، مثلاً، وهذا يعني عدم الأخذ بالمحاولات التي جهدت أن تنقل النقد الأدبي إلى الإجراءات التي يتبناها العلماء في ملاحظة الظواهر الطبيعية، وجمعها واستقرائها والوصول بها إلى نتائج يمكن التحقق من صحتها بإعادة تلك الإجراءات مرة أخرى(11)، أو، كما في رأي البنيويين، في النظر إلى داخل النص نظاماً من العلائق والقوانين، تأثراً بعلوم أخرى. وقد يُصل الدراسة الأدبية الأكاديمية نقّادٌ لهم «أذهان» علمية ميدانها المناطق العلمية الصرف، ولكنهم نقلوا أنفسهم إلى غير

(10) Critical Approaches, p.392.

(11) انظر الفصل الأول من كتاب Theory of Literature.

ميادينهم فتدخلّت طبيعة تفكيرهم فيما لم تُخلق له، فاقتحمت عالم الإبداع الجمالي في الفنون وحاولت أن تؤسس نفسها هناك، فتعكس توجهها العلمي على ما لا يناسبه، فلم تخرج إلاّ بما لا طائل وراءه، وهو النتيجة المنطقية لمثل محاولاتها. فالبنيوية، مثلاً، تحاول ربط العلوم الحديثة بعضها ببعض وتوحيدها، وهي بذلك تناقض استقلال كل نشاط بشري في ذاته، فالبنيوية استجابة إلى حاجة عبّر عنها «كودويل» Coadwell نحو نظام مترابط يوحّد العلوم الحديثة[12]، وهي لذلك، تحمل نقطة ضعفها معها إذا ما طُبّقت على «النص الشعري»؛ لأنها لا تصلح للتطبيق عليه، كما لا يصلح تطبيق القواعد العلمية الخالصة على الآثار الفنية إلاّ ما يمكن أن يفيد، في حدوده الدنيا، بصفته تطبيقاً لنشاط بشري قد يلقي بعض الضوء الكاشف عليه، في بعض الأحيان. فالنقد الأدبي فنّ لا علم «والناقد الذي يحاول أن يقسر تطبيقه لما يُتّبع في الطريقة العلمية الجامدة يخاطر بأن يجعل الحيوية الحق، في الأثر الأدبي، تروغ عنه وعن قُرّائه»[13].

ومع ذلك، يمكن القول إن الموضوعية التي نعنيها هي السير في الدراسة على وفق معايير فنية معينة وقواعد في التعبير والبناء، يمكن بها التقليل من التدخل الشخصي إلى أدنى حدوده «المطلوبة». ونعني «بالمطلوبة» أن لا بدّ من قدرٍ معيّن من التذوق الشخصي. ومنهم من يوافق على الجواب الشائع عن السؤال القائل: كيف نميّز الأدب الجيد من الأدب الرديء؟ والجواب هو أن التمييز قائم على الذوق، ولكنه يضيف إلى ذلك أن الناس يتفقون على أنّ ثمة فروقاً مهمة بين الذوق الحسن والرديء[14]. وهذا القدر المعيّن من التذوق الشخصي، مع ذلك، يجعل الدراسة في منأى عن أن تفقد طابعها البشري فيجعلها، لو فقدته، أحكاماً تجريدية، أو يفضي بها إلى مثل تلك الأحكام، فتقترب، في نحو ما، من قوانين الفيزياء والرياضيات، مثلاً، وما يجري هذا

---

(12) انظر .Structuralism in Literature, p.2

(13) انظر .Structuralism in Literature, p.2

(14) .Critical Approaches, p.392

المجرى مما يمكن أن يكون نقداً علمياً صرفاً لم ينجح على يد «برج مولتن»، حين دافع عما سمّاه بـ«النقد الاستوائي» ولم ينجح، كذلك، «أميل أنكلن» حين تصوّر أن بإمكانه أن يقيم نقداً علمياً خالصاً على أساس دراسة سايكلوجية الأديب والقرّاء، كما أخفق «أ. رتشاردز» حين حاول أن يجعل من الشعر محض دواءٍ مهدىء للأعصاب لأنه «عجز عن ربط هذه الحالة الذهنية الغامضة بأي عمل أدبي محدد»[15]، فمنهج رتشاردز واضح الشذوذ في تطلعه إلى تهيئة الظروف بالاستعانة بعلم النفس الحديث لكي يتمكن الناقد من استعمال «التقنيات» المختبرية[16]. وأخفق الشكليون الروس، أيضاً، حين حاولوا حصر القيم في قيمة واحدة هي الجدة[17]. غير أن الأمر يحتاج إلى توازن دقيق جداً، فقد يطغى التدخل الشخصي؛ في وعي أو في غير وعي، على الدراسة فينتج «نصّ» مبتدع ثانٍ له نصيبه من الفنية التي قد تجعله موضع دراسة نقدية مستقلة أخرى، كما في تقدير كثير من النقد الذي نمرّ عليه في أحكام النقاد، في بلادنا.

وثمة معضلة أخرى هي معضلة النقد على وفق نظرية أونظريات أدبية معيّنة. إنّ تطبيق مثل ذلك على دراسة «النص» (إلاّ في حالات خاصة جداً كأن يكون نتاجاً انبثق عن تلك النظرية أو ثمرة من ثمارها) حكم سابق لا مسوّغ له، كما يقول نقّاد[18]. فمثل هذا النقد يفقد الدراسة كثيراً من موضوعيتها، وقد يتدخل في تحريفها أو القضاء عليها، كما سيأتي في حينه. فالموضوعية، هنا، تقتضي «النزاهة» التي هي الطريقة المثلى في التقدير أو الحكم، أو، في الأقل، تقتضي الاقتراب من التقدير السديد. ولكن تطبيق نظرية أدبية شيء والإحاطة بها وبالنظريات المختلفة شيء آخر، ولا يستطيع الدارس الأكاديمي أن يكون مؤهلاً للدراسة إلاّ إذا وقف على آراء المنظّرين في جميع العصور، أو، في الأقل، على آراء كبارهم، لأنه يستطيع، بالوقوف في مواقعهم المختلفة، النظر إلى

(15) مفاهيم نقدية، (رينيه وليك) ص42.

(16) نقاد الأدب (جورج واتسون)، ص 228.

(17) مفاهيم نقدية، 42.

(18) In Search of a literary Theory, p11.

النتاج الأدبي من جميع جوانبه، فيكون أكثر قدرة على التحرر من أمثالها، وأكثر ثراءً في ميدان النقد، وربما أعانته آراء المنظّرين الكبار على اكتشاف وجهة نظر جديدة مستنيرة بما أحاط به من تلك الآراء، ففحص النظريات الأدبية، وهو نشاط فلسفي قيّم، كما يقول أحد النقاد[19]، يمكن أن يلقي الضوء على طبيعة الأدب، ويعيننا، أيضاً، على قراءة الأعمال الأدبية الفردية بفهم أعظم وتقدير أكبر، وإن لم يكن تقدير الأدب معتمداً، دائماً، على مثل هذا التنظير[20]، ذلك بأن «الفنّ أعظم من مفسريه»، كما يقول[21]. ولا يستطيع حتى أعظم النقاد أن يعيّن كل أنواعه، فيما يتصل بالأهمية والقيمة «فكل نقد هو تجريبي وجزئي ومنحرف»[22]، ولا يعني هذا أن يقال أن ليس من مقاييس للقيمة، أو أنه يجب الانتكاس إلى الذوق الشخصي أو الانطباعية المبهمة. فليس من نقد، في هذا السياق، كامل، وإن كان النقد يحاول أن يظهر طبيعة الأثر الأدبي ونوعه فيوسّع بذلك من الفهم والتقدير[23].

والاطلاع على الآراء المتباينة، فوق ذلك، يحرر الدارس من أن يكون أسير واحد منها لو قصر نفسه على الاطلاع عليه وحده، لأنه، حينئذٍ لا يملك، باقتصاره عليه، مناعة تحصنه من سيطرته عليه. واختلاف الآراء فيما بينها يتضمن نقد بعضها بعضاً، وإظهار نقاط ضعفها بالمقارنة والاستقراء، ونقاط القوة التي قد تشتمل عليها جملةً أو بعضاً، فتأتلف لديه وجهة نظر جديدة شاملة، كما مرّ بنا، تأخذ في حسابها نقاط القوة والضعف، فيما اطلع عليه من آراء. فليس من «منهج مفرد لأي أثر من آثار الفن يعطي الحقائق المهمة كلها فيما يتصل بتلك الآراء»[24].

---

(19) Critical Approaches, p.391.

(20) يقول «ونترز»: إن دراسة الأدب عسيرة جداً تتضمن الاطلاع على آراء واسعة مختلفة، ولا يمكن لامرىءٍ أن يحذقها جميعاً أو يوضحها».

(21) Function of Criticism, p.18 Critical Approaches, p391.

(22) المرجع نفسه، ص 391.

(23) انظر المرجع السابق، ص 391 ـ 392.

(24) المرجع السابق، ص391.

والدراسة الموضوعية، في هذا المفهوم، تتسع فتكون شاملة تستوعب «النص» ومؤلفه وما قيل فيه من أحكام نقدية أو آراء تتعلق به من بعيد أو قريب[25]. وربما استوعب ناقد المناهج المتعددة في النقد فانتقى منها ما ينفعه من المنهج التاريخي، مثلاً، مع النفسي والاجتماعي... والشكلي «فكما أن الوقفة الخاصة عند «النص» تحليلاً وتأملاً... ضرورة، فإن الاستعانة بالمناهج الأخرى على استجلاء «النص» ضرورية أيضاً...»[26]. وهذا هو المنهج الانتقائي، أو إن شئت قلت المنهج التكاملي[27]. ومن وجهة أخرى، قد تضيق الدراسة فتقتصر على «النصّ» وحده كأنه وجود مستقل قائم بنفسه، وتبقى، مع ذلك، دراسةً أكاديمية موضوعية نسبياً، بما تطبق من «تقنية» خاصة في منهج له حدود تتصل بلغة «النص» وما يملك من سمات وخصائص.

فإذا أخذنا ذلك كله في الحساب بدأنا بحثنا في الدراسة. ولا بدّ من القول، بادىء بدءٍ، إن «النص»، وهو، هنا، الشعر: دائماً، تعبير فني في ألفاظ يعبّر به قائله عن تجربة جالت في كيانه، أو هو، كما يقول «أيفور ونترز»[28]، رسالة لفظية في وزن، أي في إيقاع، فلغته لغة إيقاعية، وهي وظيفة الموهوب من الشعراء، وقد يقال إنها وظيفته، وليست هدفه، على حد تعبير «كودويل»[29]، ولغة الشعر، كما يقول «البنيويون»، لغة خاصة، داخل اللغة العامة[30]. فالشعر يكاد يعرف، دائماً، باستعماله اللغة استعمالاً خاصاً، باختلافها، هنا، عن اللغة «الاعتيادية»، أو، بتعبير آخر، معالجة اللغة معالجة خاصة[31]، أو كما ترى الحركة الشكلية الروسية (التي كانت نواتها الأولى

---

(25) والشمول، هنا، أو ما يقاربه لا يأتي إلاّ إلى أولئك الذين يتعلمون كيف يمزجون بين البصيرة النافذة التي يمنحها الاطلاع على آراء الآخرين، ومناهجهم النقدية الكثيرة كما يقول أحد النقاد.

(26) مفاهيم نقدية، ص442. Critical Aprroaches, p.393.

(27) المرجع السابق، ص442 وانظر The Function of Criticism, p.71

(28) The Function of Criticism, p.26.

(29) الوهم والحقيقة، ص29.

(30) انظر ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب ص21.

(31) انظر Structuralism in Literature, PP. 22-23.

«جمعية دراسة اللغة الشعرية» التي تأسست في غضون الحرب العالمية الأولى) أن اللغة الشعرية لغة خاصة تتصف بتشويه اللغة «الاعتيادية» تشويهاً مقصوداً بالعنف المنظم الواقع عليها[32].

النص الشعري بإزاء النص النثري:

ومهما يكن من شيء فإن «النص» يشتمل على جانبين، كما يشير أحد الكتاب، جانب اللغة وهو عام مشترك يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانب خاص هو تعبير المؤلف بهذه اللغة[33].

ولكن النثر الفنّي، مثلاً، لغة خاصة، أيضاً، في نحو من الأنحاء، فلا بدّ، إذن، هنا، ونحن نقصر أنفسنا على «النص» الشعري، من أن نرسم حداً فاصلاً بين الاثنين. وقد يكون من المفيد، في هذا السياق، أن نورد رأي الناقد الإنكليزي «كولرج Coleridge» في الفرق بين النثر والشعر، مما جاء في كتابه النقدي المعروف «Biographia Literaria»، فهو يرى أن القصيدة تشتمل على تلك العناصر التي يشتمل عليها النثر، فكلا الشعر والنثر يصطنع الألفاظ، فلا يمكن لذلك أن ينطوي الفرق بينهما في الوسيلة التي يصطنعانها، وهي اللغة، ولا مفرّ من القول، لهذا السبب، إن الفرق بينهما يكمن في تأليف مختلف فيهما لاختلاف الغاية المتوخاة. فتأليف الألفاظ في القصيدة يجري على نحو مختلف عمّا هو عليه في قطعة النثر، لأن الغاية التي تجري القصيدة إلى تحقيقها تختلف عن تلك التي تتوخاها قطعة النثر، كما يختلف صنع قطعة من الخشب للزينة عن صنع سرير للنوم، فما جعل قطعة الزينة تختلف في بنائها عن السرير، إنما هو الغاية المتوخاة من كلٍ منهما.

وما الغاية؟ فقد تكون الغاية العاجلة إبلاغ الحقيقة، وقد تكون إبلاغ المتعة، وربما أنتج إبلاغ الحقيقة متعة عميقة. وعلى المرء أن يفرّق، في رأي «كولرج» بين غايتين: نهائية وعاجلة. فإن كانت الغاية العاجلة إبلاغ المتعة، فإن

---

(32) مفاهيم نقدية، ص471.

(33) معضلة تفسير النص (مجلة فصول)، ص145.

الحقيقة قد تكون الغاية النهائية... فالتمييز المناسب بين الأنواع الأدبية يمكن أن يبحث بحثاً منطقياً أفضل في ضوء الاختلاف في الغاية العاجلة أو الوظيفة العاجلة المباشرة لكل منهما(34).

والذي يهمنا من رأي «كولرج» في الفرق بينهما أن تأليف الألفاظ في القصيدة (النص الشعري) يجري على نحو مختلف عن تأليف النثر لاختلاف الغاية المتوخاة. واختلافهما في تأليف الألفاظ ينطوي في انتقائها وترتيبها، أي نظمها في «النص» الشعري، وفي درجة تكثيفها فيه وقدرتها على الإيحاء. وقد يكون التكثيف بالغاً أقصى درجاته فيوحي إلى قارئه بسلاسل متعددة من الصور. ويعتمد الشاعر، في هذه الحال، على المتلقي وخياله في إطلاق تلك الصور من ذلك التكثيف «المركّز»، فيكون المتلقي، حينئذٍ، جزءاً مهماً لا ينفصل عن«النص» الشعري، كما في الشعر الياباني، مما ليس مألوفاً في شعر الأمم الأخر.

إن عدد الأصوات الممكنة، المحدود، يعني بالضرورة أن ثمة كثيراً من الألفاظ المتجانسة في اللغة اليابانية. وتحتوي ألفاظ كثيرة ألفاظاً أخرى أو جزءاً من ألفاظٍ لا ترتبط معها في المعنى. فمثلاً اللفظة «شيرانامًا Shiranama»، وهي تعني «الأمواج البيض» أو الأثر الذي يخلفه الزورق في سيره، قد توحي للياباني باللفظة «شيرامي Shirami»، وتعني «المجهول» أو «ناميدا namida»، وتعني «الدموع». فلدينا، إذن، صور ثلاث يمتزج بعضها في بعض، وهي «المجهول» و «الأمواج البيض» و «الدموع»، ويستطيع المرء أن يرى، في سهولة ويسر، من تركيب مثل هذه الصور، قصيدة تجري على هذا النحو: زورق يبحر على الأمواج البيض نحو مصير مجهول، أو سيّدة ترقب أثر زورق حبيبها وهي تذرف الدموع. فمن هذه الكثرة من الارتباطات في اللفظ تنشأ «اللفظة المحورية شيرانامًا» وهي من أهم الملامح المميزة للنظم الياباني(35).

ومع ذلك يبقى مجال الجدل واسعاً في القول بأن طبيعة الشعر الإيحاء

---

(34) Critical Approaches, pp.101-102; English Critical Texts, p.194.

(35) Japanese Literature, pp.4-5.

بأكثر مما يقوله الشاعر «وذلك ما يجعل الشعر شعراً»[36] وهو الفارق الذي يميز الشعر مما هو محض نثر[37]. زد على ذلك أن للشعر حظه الأوفى من الإيقاع الذي ينظم موسيقى الأوزان والقوافي[38]. هذا إذا نظرنا إلى الشعر في ظاهره، أما الشعر في طبيعة جوهره فينأى عن التعريف، ولعل الإحساسات الغارقة في «اللاوعي»، وجيشان «العاطفة» وقدرة الخيال المؤلف، مما يدخل في تركيب عناصره لدى الشاعرية الموهوبة.

البــوح:

ولسنا بصدد من دراسة الشعر، بل البحث في دراسة «النص» الشعري وطريقة دراسته أو طرقها. وحسبنا أن نعيد ثانية أنه تعبير فني في ألفاظ، عن تجربة بشرية. وفنية التعبير، هنا، تتصل بالبناء والاتساق اللذين ينتجان نوعاً من الإيقاع يميزه من النثر، وكونه تعبيراً فنياً يخرجه أيضاً من «البوح»، ولا بد، هنا، من التمييز بين البوح والتعبير الفني. فالبوح انطلاق غير منتظم فنياً لمحتبس من إحساسات دفينة يشتمل عليها «اللاوعي» حين تضعف قبضة «الوعي» على المرء، والبوح مادة المحلل النفساني، في المقام الأول، يتوخاها ويُعنىٰ بها ويفيد منها في النفاذ إلى مشكلات المريض الغارقة في «لاوعيه»، وعلاجه على ضوء ما يفيد منها. وليس هذا ما نعنى به، هنا، في هذه الدراسة، وإن كنا نفيد منه، أحياناً، إذا ما اشتمل التعبير الشعري على شيء مما يتصل به. فقد نفيد من قول عنترة:

وقد شفى نفسي وأبرأ سقمها ... قيل الفوارس ويك عنتر أقدم[39]

وقوله:

يدعون: عنتر، والرماحُ كأنها ... أشطان بئر في لبان الأدهمِ[40]

---

(36) نقاد الأدب (واتسون)، ص 237.

(37) المصدر السابق، 237.

(38) انظر أهمية الموسيقى في الشعر في «فن الشعر» لمحمد مندور، ص31، 47، وانظر كذلك «من حديث الشعر الحر لكاتب هذا البحث (مخطوط)، ص21ـ22.

(39) شرح ديوان عنترة بن شداد (تحقيق شلبي والأبياري)، ص154.

(40) المصدر السابق، ص153.

فنجد فيهما فلتات صدرت عن «لا وعيه» أقرب إلى البوح منها إلى التعبير الفني، من غير أن يكون الشاعر مدركاً أهميتها في تفسير ما احتبس في أعماق نفسه، إذا علمنا أنه، على ما كان يتّسم به من نفس شاعرة مرهفة الإحساس، عانى كثيراً من إهمال مجتمعه الشديد إياه في طفولته، وازدراء أقرانه إياه، فهو ابن أَمَةٍ سوداء مدفوع عن أن يُدعى لأب في تلك المجتمعات التي كانت تعنى بمكانة الأسرة وأهمية النَّسب ومنزلة «الفرد» فيهما. فقوله: «شفى نفسي قيلُ الفوارس ويك عنتر أقدم» و«يدعون عنتر» بوح اشتمل عليه تعبيره، قد يفيد منه ناقد الأدب، مستضيئاً بعلم النفس، وقد يفيد منه المحلل النفساني في دراسة النفسية. فقد وجد عنترة، بالتفات الناس إليه، وترديدهم اسمه، حين كبر ولمع اسمه، وشجاعته، وهم يدعونه ليتقدمهم في الحرب، وجد، في ذلك كله، تعويضاً عن ذلك الإهمال القديم، ومن هنا تأتي أهمية قوله: «شفى نفسي» للنفساني، بصفته بوحاً عن محتبس نفسي له قيمته في العلاج لو وقف عليه في أحد مرضاه، ولناقد الأدب لأنه يلقي ضوءاً كاشفاً يفيد منه في وظيفته التفسيرية. ويجدر بنا أن نذكر، هنا قول أحدهم: «إن النص جزء من اعتراف عظيم، فيوصل هذا الجزء بغيره للتعرف إلى هوية قائلة»[41]، أو هو، كما يقول الرومانسيون «تعبير عن الوجدان الفردي للشاعر»[42] أو أنه حال خاصة، فكل «عمل فني ينتج من سببٍ نفسي ويحتوي على مضمون ظاهر ومضمون خاف شأنه شأن الحلم. إنه انعكاس لنفس المؤلف، وغالباً ما يكون انعكاساً لأسباب لم يكن المؤلف واعياً بها حين أبدع عمله»[43]، وهذا ما يردده كودويل في «الوهم والواقع» حين يقول: «يحتوي الشعر، كالحلم، على مضمون ظاهر وآخر «كامن» ويمكن الوصول إلى المضمون الظاهر على نحو تقريبي عن طريق صياغة القصيدة نثراً، إنه الصور و«الأفكار». وفي الصياغة النثرية للقصيدة يكون المضمون الكامن، أي المضمون الانفعالي قد اختفى نهائياً. إذْ لم يكن هذا

(41) قضايا في النقد الأدبي، ص175.

(42) فن الشعر (مندور)، ص53.

(43) في الأدب الفرنسي (سامية أحمد)، ص75.

متضمناً في الواقع الخارجي المرموز إليه بالكلمات... بل في التعبير عنه بأسلوب آخر ولغات أخرى. ولكن المضمون الكامن للشعر هو ذلك الشكل من صياغة الكلمات وليس في أي شيء آخر[44].

ولكن «النص» الأدبي، من وجهةٍ أخرى، يستعصي، خارج دائرة البوح، على التطبيق النفساني، وقد أدرك «فرويد» قصور الفرويدية، في هذا المجال. أما «يانغ Jung» فكان يرى أن الأثر المبتدع، وهو نقيض رد الفعل المحض «يروغ، دائماً، عن الفهم البشري»[45]. ولكنّ «يانغ»، في مناسبةٍ أخرى، يرجع، مثلاً، إلى اللاشعور الجماعي والمركبات الجماعية «ويرى أنها يمكن أن تكون أصلاً للإبداع الأدبي»[46]، وفي محاولةٍ لفهم أثر «النص» الأدبي في المتلقي يحاول أ. رتشاردز» أن يرجع المتعة الفنية والشعور بالراحة لديه إلى ما تسبّبه حال التوازن التي يحس بها قارىء «النص»، وهو توازن سايكولوجي، كما يرى، منصبّ على الانفعالات والدوافع التي كثيراً ما تتصارع وتتطاحن بعضها مع بعض[47].

ويرى «وليك» أن «رتشاردز» يرزح تحت عبء نظرية في الأثر النفسي للشعر، وهي تبدو له غير سديدة، ومعطّلة للدراسة الأدبية، لأن «رتشاردز» لا يعترف بعالم القيم الجمالية، وقيمة الفن لديه، هي أنه يفرض علينا نظاماً نفسياً يتلخص بترتيب الدوافع أو توازن الاتجاهات الذي يسببه «النص» الفني، فالفنُّ عنده، يعالج الاضطرابات الذهينة، وهو علاج للأعصاب، فتنتهي نظريته إلى الفصل التام، بين القصيدة، وهي بنية موضوعية، وذهن القارىء، وفيها صار الشعر معزولاً عن كل معرفة أو صلة بالواقع. وقد انتهى «أ. رتشاردز» إلى أن الشعر مناسبة تنظم بها دوافعنا، ونحقق بها صحتنا العقلية. ويرى «وليك» أن «رتشاردز لا يقودنا، بذلك، إلاّ إلى طريق مسدود في النظرية الأدبية»[48]..

---

(44) الوهم والحقيقة (كودويل)، ص216.

(45) قضايا في النقد الأدبي، ص177.

(46) في الأدب الفرنسي، ص76.

(47) إليوت (فاتق متي)، ص47.

(48) انظر مفاهيم نقدية، ص473_474.

ولكن مهما أفاد النقد الأدبي من آراء علماء النفس فإن التعبير الأدبي يأخذ طريقه إلى الناقد بكونه نتاجاً فنياً، خارج نطاق البحث النفساني، وإن يفد منه، أحياناً، كما في حال «عنترة»، كما يفيد من غيره من أنواع المعرفة البشرية. ومع ذلك، لما كان النتاج الأدبي تعبيراً عن تجربة شخصية، فهو إذن، مصور، في بعض أحواله في الأقل، جوانب من شخصية منتجة، أو هو إذا قبلنا رأي «إليوت» هرب من الشخصية. فالشعراء في شعرهم، كما يقول «إليوت»، لا يُعربون «عن أنفسهم بل إنهم يهربون من أنفسهم بالاستمرار على كبح الشخصية»[49].

التعبير:

قد يُراد التعبير الشعري من أجل التعبير، لأنه، كما يقول «كروشيه»، تنفيس «عن الذات الفردية دون نظر أو اعتبار إلى الجمهور المتلقي»[50]. والتعبير الشعري، من وجهةٍ أخرى، وظيفة الشاعر، أو هو مهمته في هذه الحياة، لأنه خلق لها، في رأي من يؤكد الموهبة التي تولد مع الشاعر[51]، وهو إلهام من قوى خارجية في رأي آخرين[52] لم يجدوا تفسيراً مناسباً آخر أكثر قبولاً. وقد يفسر الإلهام، في إنتاج الأثر الأدبي، في العصر الحديث بأنه «رسائل من اللاوعي» إلى العقل الواعي»[53]. ويرى «ألبرت روتنبرغ Rothenberg» «من وجهة النشاط النفساني أن بدء العملية الشعرية والإلهام الذي يحدث في مطلعها أو خلالها تجسيد مجازي لصراعات الشاعر «العاطفية» «اللاوعية»[54] ولدى «فاليري» أن القصيدة قد تبدأ بإيقاع ثم تأتي الفكرة، أما «إليوت» فيرى أن إيقاعاً قد يحدث ولادة الفكرة والصورة[55].

---

(49) نقاد الأدب (واتسون)، ص211.

(50) فن الشعر (مندور)، ص28.

(51) قضايا في النقد الأدبي، ص113.

(52) المرجع السابق، ص118.

(53) المرجع السابق، ص136.

(54) المرجع السابق، ص139.

(55) المرجع السابق، ص140.

وقد نجد تفسير التعبير الفني في دراسة «اللاوعي»، ولكنه [التعبير الفني]، في رأي آخرين، كـ«ألان بو»، مثلاً، صناعة يحذقها أناس بالدربة والمران[56]. ومهما كانت دوافع التعبير فإنه بمنزلة ثمرة شجرة تنتجها لأنها خلقت كذلك، لا لأنها تقصد مستهلكاً معيناً مترصداً قطفها. فالأدب تعبير في أساسه. وهو كالثمرة يقطفها من يمر بها أو من يدفع ثمنها، أو تسقط حين تبلغ نهاية نضجها، وقد تتلقفها أفواه تجد أنها تحتاج إليها. فالشاعر، وهو يمارس وظيفته الطبيعية، لا يقصد خلال عملية الإنتاج، قارئاً معيّناً (إلاّ إذا كان محترفاً يضع في حسابه رواج بضاعته لدى متلقٍ خاص أو مجموعة متلقين)، وإن يكن يعنيه بعد تمام العملية أن يعرف آراء الآخرين فيما أوتي من هذا الامتياز الفريد، لأنه: وهو يضع نفسه، أو شيئاً من نفسه فيما أبدع من بضاعة إنما يتطلب توكيد وجوده في معركة البقاء، من جهة، ومنزلته في مجتمع [ولا أعني هنا المجتمع العربي] لا يعنى بأفراده إلاّ بمقدار ما يقدمون من فائدة. ومن هنا يحرص، في أغلب الأحوال، على إبلاغ تعبيره الآخرين، وضمان قبولهم إياه قبولاً يضمن له ما يتوخاه من توكيد ذلك الوجود وبقائه وإعلاء منزلته.

التعبير ـ الإبلاغ:

فالنص الشعري، هنا، تعبير في جوهره وإبلاغ، هذا إذا فُهِمَ أنه وسيلة من وسائل «الاتصال»، فإن ما يجب إيصاله، كما يقول «إليوت»، هو القصيدة نفسها. فوجود «القصيدة كائن في مكانٍ ما بين الناظم والقارىء، وعلى ذلك فإن مشكلة ما (تعنيه) القصيدة أعقد بكثير مما تبدو لأول وهلة»[57]. ولكن الإبلاغ يبدأ حيث ينتهي التعبير ويكمل «النص» فيأخذ طريقه نحو الآخرين بعد أن يصبح بضاعة «جاهزة» مُعدَّة للتصدير. ومن المعلوم أنّ هذه البضاعة، كغيرها من البضائع المصنّعة تحسب، في كثيرٍ من الأحيان، (في حال الاحتراف خاصة) حساباً للمستهلكين فيما يتصل بأذواقهم، وما يروج لديهم مما يناسب روح العصر وأزياءه الذوقية والجمالية، وما يحقق من فائدة ويسدّ من خلة.

---

(56) المرجع السابق، ص144.

(57) نقاد الأدب (واتسون)، ص212ـ213.

ومما يمكن قوله إن التعبير الفني، من أجل التعبير حسْب، غير التعبير الذي يقصد أن يعبّر وأن يبلغ، لأنه، إن أريد له أن يبلغ اكتسى سمةً أخرى هي سمة التأثير في المتلقي، وهذا يدخل في صميم تركيب التعبير، أي إن التعبير يتغيّر، في درجات متفاوتة متناسبة، في أسلوبه وطريقته، فيتدخل الوعي أكثر فأكثر في توكيد وسائل التأثير في الألفاظ أو البناء. فالشاعر ينزل، أحياناً، في الإبلاغ المتعمد، وهو يمارس مهارة الصانع الفنية، إلى مستوى معيّن يناسب متلقياً معيّناً، كما في حال «بشّار بن برد وهو ينزل بقدرته الفنيّة إلى مستوى «ربابة» جاريته لينتج أثراً في حدود تناسب مستوى تلك المرأة «السوقية» الأدبي، فيقول:

ربـــابـــةُ ربّـــةُ الـــبـــيـــتِ	تـــصـــبُّ الـــخـــلَّ بـــالـــزيـــتِ
لـــهـــا عـــشـــر دجـــاجـــاتٍ	وديـــكٌ حـــســـنُ الـــصـــوتِ

وقد نجح بشار في البيتين برنينهما وبالتقاط صورٍ موجزة من حياتها اليومية، فإذا بهما السلعة المطلوبة التي تروج لدى تلك الجارية النافعة، وحين اعترض عليه أحدهم: بأنه يأتي بالجيد الرائع والهجين المتفاوت واستشهد بالبيتين السابقين، أجابه «بشار» جواب الخبير بطرق الإبلاغ فقال: قلته في ربابة جاريتي، وأنا لا آكل البيض من السوق و«ربابة» هذه لها عشر دجاجات وديك، فهي تجمع لي البيض، وتحفظه عندها، فهذا عندها من قولي أحسن من: «قفا نَبْكِ من ذكرى حبيب ومنزل» عندك»[58].

وليس مثل هذا النزول إلى هذا المستوى في الإبلاغ تدنّياً في الصناعة، بل هو مهارة وقدرة، إن كانت متعمدة، وما لُعَبُ الأطفال من سيارات وقطارات ونماذج مختلفة أخرى من صور الحيوان دليل على تدنّي صانعها في عالم الصناعة المختص بما يروج لدى الأطفال.

ومهما يكن من شيء فإن التعبير الذي يراد به الإبلاغ إذا دخل السوق فقد مؤلفه السيطرة عليه، وصار عرضةً لأن يكون بين أيدي قراءٍ مختلفين، لعلّ القارىء المثالي الذي يتطلّبه المؤلف نادر بين جمهرتهم، أو ربما هو غير

---

(58) الأغاني (دار الكتب) 3/ 162_163.

موجود، ومع ذلك يكون ذلك القارىء الهدف الذي يتطلع إليه المؤلفون الذين لم ينجحوا، لسببٍ من الأسباب، في أن يجدوا ما كانوا يأملون من رواج في جيلهم، وربما تطلعوا إليه، في شيء من العزاء، وفي مغالطةٍ ظاهرةٍ، في أجيال آتية أكثر فهماً وأفضل تذوقاً وأكثر إنصافاً، على حدّ زعمهم، خطأً أو صواباً، كما يذكرنا بذلك الشاعر جميل صدقي الزهاوي بقوله من قصيدته التي كنا نرددها في صبانا وعنوانها «دمعتي»:

أنا إمّا بكيتُ أبكي بشعري ولقد أهديه إلى الأحقاب

كل بيتٍ منه إذا عصروه دمعةٌ ثرّةٌ على الآداب

النقـد:

والسوق الأدبية، ككل الأسواق، تعرض بضاعتها على جميع الناس، وقد يجد المرء فيها متخصصين يتوسطون بين صناعها وبين المستهلكين (القراء)، جعلوا وسيلتهم للعيش أن يكونوا وسطاء ناجحين، في درجات مختلفة، بين المؤلف والقارىء غير المتخصص، وهؤلاء هم النقاد. فهم، في نحو ما، قُراء، وفي أحسن أحوالهم قُرّاء مجيدون، أو وسطاء ناجحون، وفي أغلب الأحوال، قضاة بالفعل، إن لم يكونوا بالقوة على حد تعبير المناطقة. ويرى «إليوت» أن بعض النقاد يرون، في سذاجة، ومنهم سانت بيف، أن وظيفة النقاد، وهم، كما قلنا، وسطاء بين المؤلف والقارىء، هي، أيضاً، النصوص الغامضة ووضع الحقائق جلية واضحة أمام أعين القراء ليتمكنوا من تذوق النصوص الأدبية وتقويمها على أسس سليمة[59]، وتبدو هذه المهمة، بعد الدراسة المتمعنة، بعيدة المنال، وربما لا تقال فيها الكلمة الفاصلة، وإن ظهرت تقديرات مختلفة من التقويم، والتقدير مما لدى الناقد أكثر مما يحمل «النص» المنقود منها. فكثيراً ما اعتمدت استجابة النقد على التوقعات التي يسبغها الناقد على «النص» الذي تحدث فيه تلك الاستجابة[60]. أمّا «بارت» فيرى أن وظيفة النقد ليست

---

(59) إليوت (فائق متي) ص59.

(60) قضايا في النقد الأدبي، ص62.

معرفة الحقيقة، فلا وجود للحقيقة في النقد، في رأيه لأن الفهم، كما يقول، لا ينتمي، في هذا المجال، إلى الحقيقة. فالنقد حديث عن حديث آخر، كلام ثانٍ عن كلام أول (النص)[61]. فمهمة الناقد تنحصر، في رأيه، في الكشف عما يمكن أن يكون حقيقياً لا كشف الحقيقة، وكل ما يمكن قوله أن تقول: إنّ. هذا «النص» قد يكون حقيقياً، لا لأنه، في نفسه، حقيقي أو زائف، بل بمعنى أنه يؤلف مجموعة متماسكة من العلامات[62].

والنقاد، من وجهة أخرى، قضاة، كما قلنا، ولكنهم، في رأي آخرين، قضاة في أمورٍ لا يجيدون صنعها، فلهذا السبب، ثمة عُرف، جدير بالاحترام، يرى «أن النقد يمكن الاستغناء عنه لأن أناساً غير مناسبين يمارسونه»[63]. فأنت، كما يقول «أرسطوطاليس»: «لا تستطيع أن تكون حاكماً عادلاً على شيء لا تستطيع، أنت نفسك؛ أن تقوم به»[64]. وقد يتصل بهذا قول «تيت Tate»: «إن النقد الأدبي أدنى من الخلق لأنه يتحدث، دائماً، في شيء آخر، ولذا فهو دخيل[65] عليه». ويذكرنا هذا بقول «شابيرو» في تكرار المقولة القديمة: «يزدهر النقد حين يضعف الأدب»[66]. والناقد متهم، عادةً، بكونه، في الأفضل، أديباً مخفقاً يظهر حسده لفاضليه في تعليقات فظة على نتاجهم، وهو ما يراه الشاعر الإنكليزي «شلي» أيضاً[67]. ويقول «غري Gray»: «حتى الشعر الرديء حسن كأفضل الملاحظات التي قيلت فيه أو أفضل منها[68]». وثمة جدل في الشرق والغرب، قديماً وحديثاً، في: من له الحق في نقد الشعر. فيرى جماعة أن الناقد غير الشاعر دخيل على صنعة لا يحسنها، فإن كان، ثمة حكم أو نقد

---

(61) الأدب الفرنسي (سامية أحمد)، ص92.

(62) انظر المرجع السابق، ص92ـ93.

(63) قضايا في النقد الأدبي، ص408.

(64) المصدر السابق، ص408.

(65) مفاهيم نقدية، ص424.

(66) المصدر السابق 416.

(67) قضايا في النقد الأدبي، ص408.

(68) المصدر السابق، ص409.

وجب أن يقوم به الشعراء أنفسهم، أصحاب البضاعة لا الذين لا يحسنون صنعها[69]. وقد كتب «بن جونسون» قائلاً: «الحكم على الشعراء ليس إلاّ ملكة الشعراء، وليس ملكة الشعراء جميعاً بل أفضلهم»[70]. وهذا يذكرنا بقول أبي نواس والبحتري اللذين يريان أن الشاعر، صاحب التجربة، هو أخبر بتجربته في النظم والبناء، ولا علم لغيره به «إنما يعرفه من دفع إلى مضايقه»[71]. ويعاب النقاد لمحاولتهم أن يضعوا القوانين لأناس يرون أنّ من شأنهم «أن يضعوا مثل هذه القوانين، ومن شأنهم أن يخالفوها. فإن يكن النقد حكماً. . . . فالمؤلفون [الشعراء]، إذن، يُنشئون المتهم [الشعر] في العلاقة القضائية، ويشعرون أنهم مؤهلون لأن يطلبوا، مع «شلي» أن هيئة المحلّفين التي تجلس للحكم على شاعر. . . يجب أن تؤلف من نظرائه[72]. ولكن «أوسكار وايلد» يرى في عجز الناقد عن نظم الشعر مزيةً تؤهله للنقد، فيقول: «ما يجعل الإنسان حكماً مناسباً على شيء هو عجزه عن خلقه»[73]. وتزداد المعضلة سوءاً إذا علمنا أن «النص» الشعري هو تعبير عن تجربة في ألفاظ. فهذا التعبير، في أفضل نماذجه، تصوير لواقع المؤلف الداخلي، أو تصوير لشيء منه، في وَصْلَةٍ زمنيةٍ معينة، ولكنه، في حقيقة الأمر، تصوير لواقع محرّف، فالفن لا يعكس الحياة، لأن الواقع لا يمكن تمثيله بالفن من غير شيء من التحريف[74]. فكونه في ألفاظ كفيل بألاّ ينقل الحقيقة كاملةً، فاللغة، وإن تكن تعبيراً عن الشخصية البشرية في ألفاظ مكتوبة أو منطوقة، كما يقول الأستاذ «رين C.L. Wrenn»، وهي الوسيلة العامة لنقل «وقائع» الحياة اليومية العامة والإحساس بها، لكنها، كغيرها من وسائل التعبير عن العقل البشري، لا بد أن تكون، بطبيعة وجودها، غير دقيقة

---

(69) انظر مقدمة «الشعراء نقاداً»، ص 5 ـ 8، وانظر «في الأدب الفرنسي»، ص79.

(70) قضايا في النقد الأدبي، ص408.

(71) الكشف عن مساوىء المتنبي، ص224ـ225؛ العمدة، 2/ 104، وانظر إعجاز القرآن للباقلاني، ص116ـ117، وفيه أن القول لبشار بن برد.

(72) قضايا في النقد الأدبي، ص409.

(73) مفاهيم نقدية، ص410.

(74) قضايا في النقد الأدبي، ص28ـ29.

Inaccurate وغير كاملة Incomplete، أو تكون «عاطفية» Emotive، وهي التي تقصد إثارة الشعور أو توحي بميل «عاطفي» أو تكون رمزية symbolie، بمعنى أن اللغة إذا كان وجودها: في المقام الأول، أنها وسيلة يُحتاج إليها للتعبير عن الوقائع المادية ونقل معلومات تتصل بالعالم المادي، فمن الطبيعي أن الواقع المادي أو الحقيقة المادية، لكونها خارج تجربتنا من عالم الظواهر أو المادة لا بدّ من أن تجد تعبيرها في صيغة رموز حين تصف؛ مثلاً، أموراً روحية، خارج نطاق الملاحظة الطبيعية برموز تشبهها بأكثر الأشياء إمكاناً للمقارنة، من عالم الظواهر، أي عالمنا[75]. فاللغة، في كل الأحوال، وسيلة للتعبير لا تستطيع إلاّ أن تجري تحريفاً، قليلاً أو كثيراً، فيما تعبر عنه، يضاف إلى ذلك أن التعبير الشعري لا بدّ أن ينتخب من أمور الواقع وصوره ما يراه مناسباً غرضه في التعبير لا أن ينقله كله، وهذا الانتخاب، لكونه انتقاء أشياء وترك أخرى يقتضي تحريفاً آخر عن الواقع لاستحالة نقله كاملاً، فيما إذا أراد ذلك، أو على زعم إمكان نقله كاملاً، يصبح، حينئذٍ تعبيراً مملاً بعيداً عن الفنية التي تقتضي التنظيم، فهو، لذلك، يخرج عن إطار الفنيَّة، لأن فنيَّته تقتضي فوق ذلك الانتقاد المناسب الذي يصنع من فوضى التجربة وواقعها الخارجي أثراً فنيّاً جميلاً. وقد ننظر إلى الأمر من زاوية أخرى، فنجري مع أحد النقاد في قوله: «الشعر كله تصوير مخطىء لأنه يحرف الألفاظ عن وظيفتها الحقيقية، وهي إبلاغ الحقيقة المنطقية الصحيحة»[76]. وتحريف الألفاظ، هنا، عن معانيها التي وُضعت لها في الأصل، يفرضها الشعر عليها بنقلها بعيداً عن معناها الذي وضعت له إلى النظم الذي يمنح الألفاظ معاني أخرى وظلالاً وإيماءً، وغير ذلك بانتهاك الترتيب اللغوي الاعتيادي واستعمال المجاز والمفارقات، وازدواج التناقض، وغير ذلك مما يجعل اللغة الشعرية لغةً خاصةً ذات نظام خاص داخل اللغة العامة، فالشعر لا يُعنى بتصوير الحقيقة الحرفية، لأنه معنيٌّ بحقيقة فنية أخرى، هي حقيقة الترابط[77]. أو كما يقول أحد «البنيويين»: «إن الشاعر يصنع من نظام صيغ

---

(75) Wrenn, C.L.; English Language, pp.1-4.

(76) قضايا في النقد الأدبي، ص352.

(77) انظر المرجع السابق، ص375.

مختلف عن ذلك الذي يأتي به المتكلم الاعتيادي، وأعني بهذا أنه، حين ينتخب الشاعر لفظةً لاستعمالها في الشعر يستحضر مجموعةً من الإمكانات مختلفةً اختلافاً تاماً عن تلك المستعملة في محادثاتنا المعتادة»[78]، ويقول: «دعني أكن أكثر دقة: أعني بالشاعر الشخصي الذي هو في ساعة نظمة قصيدة، وليس هو في معنى أنه الرجل الذي يحمل اسمه ويدفع ديون الشاعر وينام مع زوجه، ويستعمل لغة في طرق كثيرة معتادة، وحتى أنه يصنع أشياء معتادة وغير شعرية تدعى قصائد كالأعمال التي يعاد تنظيمها على أنها شعره الحق، بل كما لو كان الشاعر في حال نظم قصيدة قد فتح دائرة كهربائية عصبية تمكنه أن ينتج هذه الأشياء ذوات القوة العالية التي تسمّى قصائد. والنتيجة في التعبير «السوسيري» هي أن نطق الشاعر يأتي من نظام إشارات مختلف عن ذلك الذي يستعمله المتكلم الاعتيادي»[79]. وقد يكون التعبير تصويراً لواقع أمثل، كما يقول «سدني»[80]. والواقع الأمثل غير الواقع المعتاد. وبتعبير آخر، مختلف عنه، أي محرّف عنه، سواء أيصعد به التعبير أم ينزل به عنه، فإذا أضفت النشاط الذي يؤلف الصورة الشعرية، وهو ما يقوم به الخيال المؤلف[81]، علمت أن واقعية التجربة، بمعنى نقل الواقع نقلاً أميناً مصطلح لا يعكس وجوداً حقيقياً في التعبير الشعري، ولعلّ هذا ما جعل الشكلانيين يفكرون في الأدب ظاهرة مستقلة، ويعرفون ما يكفي عن الخيال المؤلف للإصرار على انفصال الفن عن الحياة انفصالاً جوهرياً[82]. وعلى ذلك يبدو قول «ولت ويتمان» إن شعره «محاولة من بدئها إلى نهايتها لوضع امرىء، كائن بشري (هو نفسي)، في النصف الأخير من القرن التاسع عشر في أمريكا، بحريّة وصدق، على الورق»[83]، ادعاءً لا يمكن قبوله للسبب الذي ذكرناه من كون «النص» لا ينقل تجربة الشاعر أو تجاربه في

---

(78) Structuralism In Literature, p.29.

(79) المرجع السابق، ص29.

(80) Critical Approaches, pp.58-59.

(81) Method and Imagination in coleridge's Criticism, pp.99-100.

(82) قضايا في النقد الأدبي، ص179.

(83) المرجع السابق، ص176.

الحياة نقلاً أميناً كاملاً. وقد يؤيد هذا أن الفحوص المتعلقة بسيرة «ولت ويتمان» تكشف أنه في «أوراق العشب Leaves of Grass» غير متماثل سواءً مع «ويتمان» الرجل أم «ويتمان» الشاعر[84]. فلعنا لا نخطيء كثيراً إذا وافقنا «هولمان هنت Holman Hunt» حين يقول: «إن نتاج الشاعر انعكاس صورة حية في ذهنه هو وليس البديل الجامد للوقائع نفسها»[85]، من غير أن ننسى أن هذه الصورة الحية في ذهنه محرّفة، وهي تتجسد في صيغتها اللفظية، أو كما يقول «أوسكار وايلد»: «إنه لا يلزم أن يُمدح ويسلر Whistler لأمانته في محاكاة ضباب «التايمس»، بل لأنه يملك الخيال لاختراع ضباب «التايمس»، بخلق وعي فنّي إزاءه يثبت الحقيقة البديهية المقررة: أن الحياة تحاكي الفن أكثر من كونَ الفن يحاكي الحياة»[86]. ومجمل القول إن التعبير الفني سواء كان تصويراً لواقع أمثل أم انتخاباً من واقع لا يمكن أن تأخذ تجربته الشعرية مكانها على الورق من غير تحريف لواقع الشاعر، لأن الشاعر، مهما أوتى من المقدرة على التعبير، لا يصل إلى الكمال في نقل الواقع، ومن وجهة أخرى، تقتضي التجربة الشعرية نفسها، وهي تجول في كيان الشاعر، التعبير الفني عنها، أي أن تكون فنية، وهذا يعني أنها يجب أن تفرغ في إطار فني، له قواعده وأصوله وتقاليده، وهذا يعني، بالضرورة، تحريفاً آخر مضافاً إلى ما سبق أن ذكرنا. فإذا أضفنا عنصر الخيال المؤلف في صوغ التجربة وجدنا أن التجربة عانت تأثيرات متعددة حتى استوت كلاً متماسكاً على الورق، ونموذجاً فنياً من نماذج الشعر. وقد نجد شيئاً من التسويغ، هنا، في قول «فلاديمير نابوكوف Vladimir Nabokov» على ما فيه من إفراط، حين يرى أن الواقع «ليس موضوع الفن الحق ولا هدفه، فالفن الحق يخلق واقعه الخاص به، ولا صلة له بالواقع المعتاد الذي تدركه العين الجماعية»[87]. فالقصيدة [النص]، بعد أن تستوي في صورتها الأخيرة هي، كما يقول «وليك»: «عالم متماسك قوامه الأصوات والمعاني، . . . يبلغ من تلاحم

---

(84) المرجع السابق، ص178.

(85) المرجع السابق، ص29. وانظر القرطاجني، منهاج البلغاء، ص18ـ19.

(86) قضايا في النقد الأدبي، ص29.

(87) المرجع السابق، ص32.

عناصرها أننا لا نستطيع فصل الشكل عن المضمون. والشعر يستعمل إمكانات اللغة إلى أبعد حدّ ممكن، مبتعداً بنفسه عن الكلام الاعتيادي بالأصوات والأوزان وكل الوسائل التي تنتجها الصورة الشعرية.

واللغة الشعرية هي لغة ضمن اللغة، أي إنها لغة لها شكلها المستقل تمام الاستقلال[88]. وهذا الذي يجعل النموذج من الشعر «نصاً» يستلزم دراسة مستوعبة. وليس السوء في هذا، أي في تعبير الشاعر الذي سنلتفت إليه في الوقت المناسب، ولكن في أن الناقد، وهو ينظر في «النص» إنما ينظر إليه من خلال شخصيته، ولا مفرّ له من أن يفعل ذلك، في كثير مما يتناول، إن لم يكن ذا وعيٍ نقديٍّ مستنيرٍ ومزودٍ بمعايير نقدية مناسبة. فالنظر في «النص»، من خلال مرآة نفسه، يعني أنه لا يرى، في الأكثر، إلاّ الجزء الذي تستجيب له معاييره أو توجهه وطبيعة تفكيره ومزاجه فيما يحب ويكره، وفي الأفضل، ثقافته الفنية ومدى قدرته على الحكم، وأشياء أخرى معقدة تمليها عليه نوازعه، وهو ينظر في النص أمامه، لأنه يسقط عليه كثيراً من ذات نفسه، فإذا بنقده نسخة أخرى أو «نص» آخر ليس بينه وبين «النص» الأصل إلاّ صلة واهنة، إن كان، ثمة، من صلة، فيبتعد نقده مرحلة أخرى عن واقع الشاعر الأصل.

وقد يحدد الناقد الأثر الفني الجيد من حقيقة استخلصها من دراسته، قبل النظر في «النص»، فإذا درس باحثاً عن تلك الحقيقة، التي هي علامة الأثر الفني الجيد، في رأيه، فإنه يحاول رؤية الحقيقة في «النص» لا رؤية «النص» نفسه، فيخفق في تقديره، وهذا يعني أنه يبحث عن شيءٍ بدلاً من النظر في الشيء المعروض أمامه. إنه يتوقع تثبيتاً وتوكيداً لما يعرف، من قبل، بدلاً من إعداد نفسه للتوضيح وربما للتناقض. فهو يخبر الشاعر عن شيء في حين يجب عليه أن يسأله ما الذي يريد [الشاعر نفسه] الإخبار به حقاً. وهكذا كان النقاد «الثيوصوفيون Theosophieal» [الذين يحاولون معرفة الله بالتصوف] يدللون على أن الشاعر الألماني ريلكه Rilke» كان صوفياً، ويبيّن النقاد الماركسيون كيف أن «مرتفعات وذرنغ Wuthering Hights ملحمة من ملاحم حرب

(88) مفاهيم نقدية، ص478.

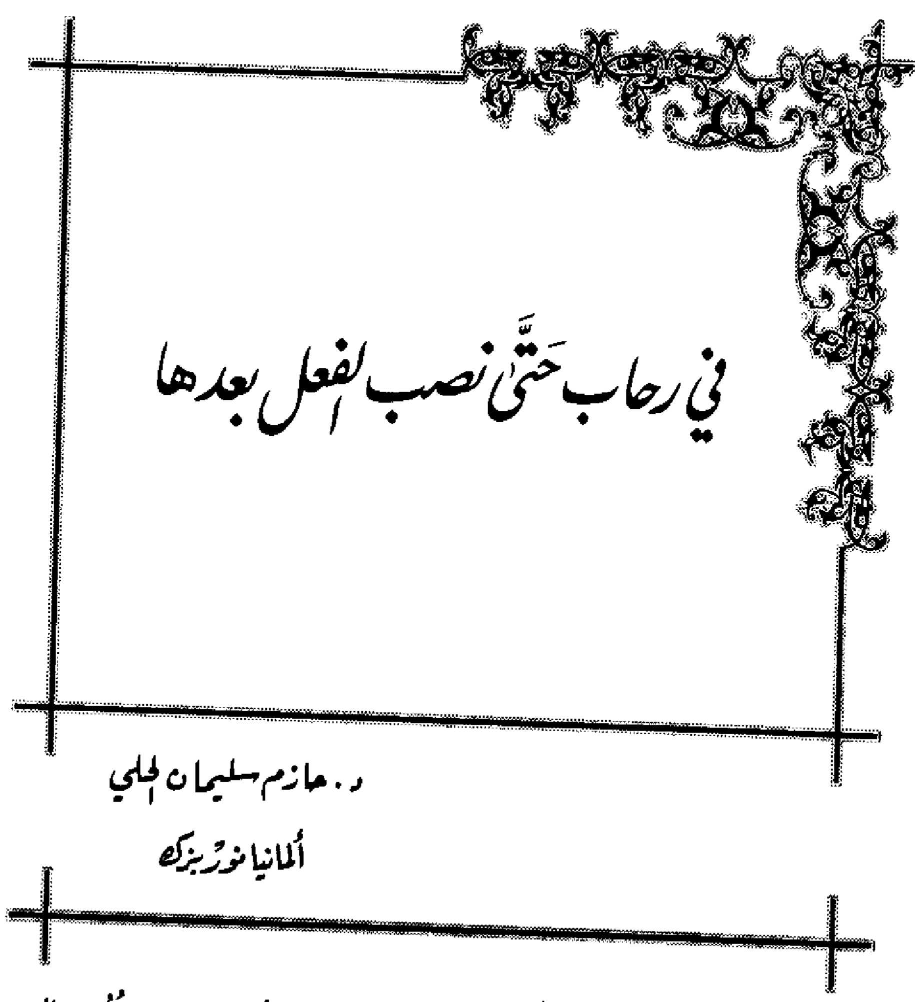
الطبقات[89]. فنقد الناقد، في مثل هذا التوجه «نص» آخر، وقد يُعدّ عملاً إبداعياً، كما يراه بعضهم، يصح الحكم عليه بنقد آخر، وهكذا... وهذا ما دعاه «شابيرو» بالنقد الخلاّق، وهو العمل الفني عن عمل فنّي آخر[90]. فالناقد يرينا ـ وهو في سبيل أن يوضح لنا ما غمض علينا من «النص» الأصلي ـ في كثيرٍ من الأحيان، «نصاً» آخر لعل «النص» الأصلي لا يكون إلاّ نقطة انطلاق لآراء الناقد الشخصية وميوله ونوازعه الفنية، وربما غير الفنية، أو رؤيته الجمالية التي يشتمل عليها عمله النقدي هذا، أو ثقافته الخاصة التي تتطلب غايات غير جمالية، كأن تكون لغوية تعنى بفصاحة الألفاظ وسلامة التعبير اللغوي أو نقائه، كما في حكم ابن الأعرابي النقدي في قوله: «إنما أشعار هؤلاء المحدثين ـ مثل أبي نواس ومعاصريه ـ مثل الريحان يشمُّ يوماً ويذوي فيُرمى به، وأشعار القدماء مثل المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيباً»[91]. ومن الواضح أن معياره اللغوي جرّه إلى هذا الحكم الذي لا يستمد قيمته إلاّ من توجهه اللغوي وتطلُّب الألفاظ الفصيحة، وهي، عنده، ما بعدت في الزمان والمكان، وإن كان يعالج، في حكمه، مسألة تبدو غير مرتبطة، في الظاهر، بالنقاء اللغوي، وهي المسألة التي تفصل بين الأصيل من الآثار الفنية ونقيضة، بتأثير الأصيل الدائم في المتلقين، وذلك التأثير العابر في نقيضه الذي لا يكتب له البقاء.

---

(89) انظر English Critical Text; An Approach, Viii

(90) انظر مفاهيم نقدية، ص416.

(91) الموشح للمرزباني، ص384.



في رحاب حتَّى نصب الفعل بعدها

د. حازم سليمان الحلي

ألمانيا نورنبرك

شَغَلتْ «حتى» النحاةَ وأَتعبت دارسي النحوِ وأخذت من كُتُبِ النحوِ مساحاتٍ ليستْ قليلةً لأنَّها حرفٌ تأتي:

1 ـ جارةً كقولهِ تعالى: ﴿حَتَّىٰ حِينٍ﴾[1] ﴿سَلَٰمٌ هِىَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾[2].

2 ـ عاطفةً بمنزلةِ الواو مثل: قَدِمَ الحُجَّاجُ حَتَّى المشاةُ[3].

3 ـ حرفَ ابتداءٍ تبدأ بعدها الجمل[4].

---

(1) سورة يوسف، الآية: 35 وسورة المؤمنون، الآية: 25، 54، وسورة الصافات، الآيات: 174 و178 وسورة الذاريات، الآية: 43.

(2) القدر: 5.

(3) مغني اللبيب: 1/ 123 ـ 127.

(4) نفسه: 1/ 128.

أ - فقد تدخُلُ على الجملِ الاسميةِ كقولِ الفرزدق:

فَوا عَجَبًا حَتَّى كُلَيبٌ تَسُبُّنِي كَأَن أَبَاهَا نَهشَلٌ أو مُجاشِعُ[5]

ب- وقد تدخلُ على الجملةِ الفعليةِ التي فعلُها مضارعٌ كقوله تعالى: ﴿وَزُلْزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولُ ٱلرَّسُولُ﴾[6] برفع يقول على قراءة نافع[7] (ت169هـ)..

حـ- وتدخل على الجملةِ الفعليةِ ذاتِ الفعلِ الماضي كقولِهِ تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَفَواْ وَّقَالُواْ﴾[8] وقد يكون الموضعُ صالحاً لأقسامِ حتى الثلاثةِ كقولِكَ:

أكلتُ السمكة حَتَّى رأسِها.

الخفضُ على معنى إلى والنصبُ على معنى الواوِ والرفعُ على الابتداءِ[9].

4 - ناصبةٌ للفعلِ المضارعِ على رأيِ الكوفيينَ كقولِهِ تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾[10] فقد نصبت الفعل المضارع بنفسها عندهم[11].

واختُلِفَ في المجرور بـ حَتَّى هل يدخلُ فيما قبلها أوْ لا؟

فذهب المبرِّدُ (ت285هـ) وابن السَّرَّاج (ت316هـ) وأبو علي الفارسيُّ (ت377هـ) وأكثر المتأخرين إلى أنّه داخلٌ، وذهب محمد بن مالك (ت

(5) يروى (فيا عجبا) مكان (فواعجبا) والبيت من قصيدة هجا بها جريراً. وكليب رهط جرير ونهشل ومجاشع ابنا دارم بن مالك بن حنظلة، ومجاشع قبيلة الفرزدق. ينظر في: شرح ديوان الفرزدق: 518 ومعاني القرآن للفراء: 1/ 138، والمقتضب: 2/ 39 وإعراب القرآن للنحاس: 1/ 305، ومغني اللبيب: 1/ 129، وأوضح المسالك: 4/ 174 وخزانة الأدب: 3/ 169.

(6) سورة البقرة، الآية: 214.

(7) تنظر قراءة نافع في: التيسير: 80 والبحر المحيط: 2/ 140، والنشر في القراءات العشر: 2/ 19، وإتحاف فضلاء البشر: 156 ـ 157.

(8) سورة الأعراف، الآية: 95

(9) مغني اللبيب: 1/ 130.

(10) سورة طه، الآية: 91.

(11) الكافية شرح الرضي: 2/ 240 والجنى الداني: 554.

672هـ) إلى احتمالِ دخولِهِ وعدم احتمالِهِ فإذا قلتَ: أكرمتُ القومَ حتى زيدٍ فيجوزُ أن يكون زيدٌ مُكرماً انتهى الإكرام بهِ، ويجوز أن يكونَ غيرَ مُكرَمٍ انتهى الإكرامُ عِنْدَهُ[12].

وشغلهم معناها أيضاً فهي تأتي:

أ ـ لانتهاءِ الغاية كقولِهِ تَعالى: ﴿قَالُوا۟ لَن نَّبۡرَحَ عَلَيۡهِ عَٰكِفِينَ حَتَّىٰ يَرۡجِعَ إِلَيۡنَا مُوسَىٰ﴾.

ب ـ للتعليلِ: نحو: لأَسيرَنَّ حَتَّى أَدخُلَ المدينةَ.

جـ ـ للاستثناءِ بمعنى: (إلاَّ أنْ)[13] كقولِ المُقَنَّعِ الكِنْدِي:

لَيسَ العطاءُ مِنَ الفُضُولِ سَمَاحةً حَتَّى تجودَ وما لديكَ قَليلُ[14]

واختَلَفُوا في لَفظِها فالهُذَلي يَقرأُ: عَتَّى حينٍ، وغيره يقرأُ: (حَتَّى حينٍ)[15] لأنَّه هكذا يلفظ[16].

نصبُ الفعل المضارِعِ بعدَهَا:

إختلفَ الكوفيُّونَ والبَصريُّون في ناصبِ الفعل المضارعِ بَعدَ حَتَّى. فقال الكوفيُّونَ حَتَّى هي الناصبُ للفعلِ[17] وهذا الرأيُّ هُوَ الرأيُّ السَّمْحُ الذي يُنادي به ويدعُو إليهِ دعاةُ تيسير النحوِ في العصر الحديثِ، كما دعا إليه مِنْ قبلُ ابنُ مضاء القرطبي (ت592هـ) في كتابه الردُّ على النُّحاة[18].

---

(12) الجنى الداني: 545.

(13) مغني اللبيب: 1/ 122 والجَنَى الدَّاني: 554.

(14) الفضول: جمع فضل وهو الزيادة، والسَّماحة: الكَرَمُ. يُنظر في: شرح ديوان الحماسة تأليف أبي زكريا يحيى بن علي بن محمد الشيباني المعروف بالخطيب التبريزي (ت502هـ) بولاق ـ 1313هـ، ومغني اللبيب 125، والجنى الداني: 555، وشرح شواهد المغني: 1/ 372.

(15) سورة يوسف، الآية: 35، وسورة المؤمنون، الآية: 45 و54 وسورة الصافات، الآية: 174 و178، وسورة الذاريات، الآية: 43.

(16) تأويل مشكل القرآن: 39 ـ 40 والقراءات القرآنية: 22 ـ 23.

(17) الكافية شرح الرضي: 2/ 240 والجنى الداني: 2/ 240.

(18) سورة ص، الآية: 126.

وقَالَ البصريُّونَ: حَتَّى حرفُ جرٍّ والناصبُ للمضارعِ أن المضمرةُ بعدَها والمصدرُ المسبوكُ مِنْ (أَنْ) وَمَا بَعدَها مجرورٌ بـ حَتَّى والجارُ والمجرورُ متعلقانِ بما قبلَها.

فإذا قُلتَ: لَأُقاتلَنَّ الكافرَ حتى يُؤمِنَ فالكوفيُّونَ يقولونَ في إعرابه: حَتَّى حرف نصبٍ ويؤمن فعل مضارع منصوب بـ حَتَّى وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة وهو إعرابٌ سهلٌ يسيرٌ واضحٌ لا غموضَ فيه.

والبَصريُّونَ يقولونَ: حَتَّى حرفُ غاية وجرٍّ ويؤمن فعل مضارع منصوب بأن المقدَّرة بعد حتى وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة، والمصدر المسبوك من (أنْ) وما بعدَها مجرورٌ بـ حَتَّى، والتقديرُ حتَّى إيمانِهِ، والجارُّ والمجرورُ متعلقانِ بأقاتل، وهل يكونُ إِضمارُ (أنْ) بعدَ حتَّى واجباً أو جائزاً؟ لهم فيه كلام اختلفوا فيه.

احتجَّ الكوفيون على ما ذهبوا إليه بأنَّ حتَّى تقومُ مقامَ (كي) في قولِنَا: أطعِ اللّهَ حتَّى تدخلَ الجنةَ. فإنَّ معنى هذا الكلام: أطع اللّهَ كي تدخلَ الجنةَ، أوَ تقوم مقامَ: إلى أَنْ كما في قولنا: اذكرِ الله حَتَّى تَطلَعَ الشمسُ. والشيءُ إذا قامَ مقامَ شيءٍ أدَّى مُؤدَّاهُ فوجب أن تؤديَ حتَّى مُؤَدَّى كي فتنصب المضارعَ بنفسها، وكذلكَ (أَنْ) تنصبه بنفسِها، وكذلِكَ ما يَقومُ مقامَها ويؤدِّي مؤدَّاها وَيَقَع موقعَها[19]. واحتَّج البصريون بأنَّ حَتَّى حرفُ جرٍّ تجرُّ الأسماءَ كقولِهِ تعالى: ﴿حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ﴾[20]، وَلِأَنَّ الكوفيين والبصريين اتفقوا على أن حتَّى من عوامِلِ الأسماءِ لم يجزْ أن تكونَ مع ذلكَ من عواملِ الأفعال؛ لأن عواملَ الأسماءِ لا تكون عواملَ في الأفعالِ، كما أَنَّ عواملَ الأفعالِ لا تكونُ عواملَ في الأَسماءِ، فقد تَمَحَّضَت حروفُ الجَرِّ لِجرِّ الأَسماءِ وهيَ لا تعملُ في الأَفعالِ، وتمحَّضت حروف الجزمِ لجزمِ الأفعالِ فهيَ لا تعملُ في الأسماءِ.

وإِنَّما قُلنَا إنَّ العاملَ في الفعْلِ المضارعِ النصبُ بعدَ حتَّى هو أَنْ المصدريّة

(19) أوضح المسالك: 4/ 175.
(20) القدر: 5.

مضمرةً لنبقيها على حالِها الذي ثبتَ الاتفاقِ بيْنَنا وبينكم، وهي أنَّها تجرُّ الاسم، وذلك لأن المصدرَ المؤوَّلَ مِن (أنْ) وما بعدَها مجَرور بـ حتَّى [21].

هذا هو ملخصُ الخلافِ في الفعل المنصوبِ بعدَ حتَّى بينَ المدرستينِ النحويتينِ، ولو أنَّ النحاةَ سلكُوا منهجَ الكوفيين في هذه المسألة لأخذوا الطريق الأيسرَ الأقرب، ولجنَّبوا الدارسينَ هذا التعقيدَ، ولما نَفَرَ الدَّارسونَ من الدرس النحوي الذي وُلِدَ يوم وُلِدَ وسيماً حَتَّى إِذَا مَا تعقَّدَ صارَ الدرسُ النحويُّ في جامعاتنا وحوزاتِنا العلمية، وأينما انعقدَ دَرْسُهُ مشكلةً، فإذا جاءَ موعدُ الدرس النحويِّ انقبضتِ النفوسُ [22].

فلما كانتْ حَتَّى عند البصريينَ حرفَ جرٍ كان حديثُ سيبويه (ت180هـ) في الكتاب عنها على هذا الأساس، وهو واضحٌ لا لبسَ فيه ولا غموض يقول: (هذا بابُ الحروف التي تُضمرُ فيها أنْ. . . . وَحَتَّى، وذلك قولك: حتى تفعلَ ذاكَ فإنما انتصبَ هذا بأنْ، وأنْ ههنا مضمرة، ولو لم تضمر لكان الكلامُ محالاً، لأنَّ اللام وحتَّى إنَّما يعملانِ في الأسماء فيجرانِ، وليستا من الحروفِ التي تضاف إلى الأفعالِ. فإذا أضمرتَ (أنْ) حَسُنَ الكلامُ لأنَّ (أنْ وتفعلَ) بمنزلة اسم واحد. . . . وإذا قلت: أخشى أن تفعلَ فكأنَّك قلتَ أخشى فِعلكَ» [23].

يقول: انتصب الفعل تفعلَ بـ أَنْ المضمرةِ وجوباً لأن حتَّى، ومثلُها اللامُ من حروفِ الجر ولا تعمل عنده في الأفعالِ، فهي مختصةٌ بالعمل في الأسماءِ. يقولُ: إنَّها لا تضاف إلى الأَفعالِ أي لا تنسب إليها أي لا تعمل فيها، فإذا أُضمِرَتْ (أَنْ) صارت هي وما بعدَها مصدراً مؤوَّلاً بمعنى فِعْل، فإذا قلتَ أخشى أنْ تفعلَ بمعنى أخشى فعْلَكَ، لأنَّ (أنْ تَفْعَلَ) معناها: فعلُك وفعلكَ هذا مجرورٌ بـ حتَّى وبذلكَ بَقَيَتْ حتَّى مُختصةً بجرِّ الأسماءِ.

---

(21) أوضح المسالك: 4/ 176.

(22) اقرأ بحوثنا: تفسير النحو إلى عصر ابن مضاء القرطبي المنشور في مجلة اللسان العربي، العدد 41 حزيران 1996، وأثر ابن مضاء القرطبي في حركة تيسير النحو المنشور في مجلة كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس العدد 13 لسنة 1996، ويسِّرُوا النحو المنشور في مجلة حوليات الجامعة الإسلامية بالنيجر العدد 3 سنة 1997م.

(23) الكتاب: 3/ 5 ـ 6.

وعاد سيبويه للحديث عن حتَّى ونَصبِ الفعلِ بعدَها عَلى النحوِ نفسِهِ فقال: (اعلم أَنَّ حتَّى تنصبُ على وجهين:

فأحدُهما: أَنْ تجعلَ الدخولَ غايةً لِمسيركَ وَذَلِكَ قولُكَ: سِرتُ حتَّى أدخلَها كأنَّك قُلتَ: سرتُ إلى أنْ أدخلها، فالنَّاصِبُ للفعل ههنا هو الجارُّ للاسم إذا كان غايةً، فالفعلُ إذا كان غايةً نَصْبٌ، والاسمُ إذا كانَ غايةً جَرٌّ. وهذا قَولُ الخليل)[24].

يعني أنَّ النَّصْبَ بعدَ حتَّى وبأَنْ مُقدَّرة كما ذكر سابقاً يكونُ على وجهين:

الأوَّلُ: إذا كانَ المسيرُ هو الغاية كقولك: سرتُ حتَّى أدخلَ المدينةَ بالنصبِ، أي يستمرُّ السير ولا يَتَوَقَّفُ حتَّى دخولِ المدينةِ، فالناصبُ هنا للفعلِ المضارعِ هو الحرفُ حَتَّى، بوساطةِ أنْ، والحرفُ حتَّى هذا هو الذي جرَّ الاسمَ عندَمَا كَانَ الاسمُ غايةً مثل قولهِ تَعَالى: ﴿سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ﴾[25] أي إلى مطلع الفجر.

وَنَسَبَ سيبويه القولَ إلى شيخهِ الخليل (ت 175هـ) والمُلاَحَظ أن العبارة التي نقلها سيبويه عن شيخهِ الخليل ليسَ فيها ذكرٌ لـ (أن)، ولعل الخليل كان يقصدُ النصبَ بالحرفِ حَتَّى بنفسِهِ؛ لأنَّ الخليل كان ممَّن يَسَّرَوا النحوَ حَتَّى أقبل الناسُ عليهِ في عهدِهِ.

والوَجْهُ الآخرُ عندَ سيبويه مِن وجوهِ النصب بـ حَتَّى: (أنْ يكونَ السَّيرُ قَد كان والدُّخولُ لم يكنْ، وذَلِكَ إذا جاءَت مِثلَ كَيْ التي فيها إِضمارُ أَنْ وفي معناها، وذلكَ قولُكَ: كَلَّمتُهُ حَتَّى يأمرَ لي بشيء)[26].

أي إن وجهَ النصبِ الثاني بعد حَتَّى إذا كانت حَتَّى بمعنى كي، ويكونُ السيرُ قَد وَقَعَ والدخولُ لم يقعْ بعدُ، أي الفعلُ المتقدمُ على حَتَّى في وقتٍ والفعل المتأخر عنها لم يقعْ بعدُ مثل: كلَّمتُهُ حَتَّى يأمرَ لي بشيءٍ أي كي يأمرَ لي

---

(24) الكتاب: 3/ 16 ـ 17.

(25) القدر: 5.

(26) الكتاب: 3/ 17.

بشيءٍ، ومثل: اتَّقيتُ الله حتَّى أَدخُلَ الجنة، ومعلومٌ أنَّ تقوى الله وقع في الدنيا ودخول الجنةِ لم يتحقَّقْ ولا يتحقق إلاَّ بعدَ الموتِ وفي الآخرةِ.

ثُمَّ قالَ سيبويه (ت180هـ): (واعلمْ أنَّ حَتَّى يُرفَعُ الفعلُ بعدَهَا على وجهين:

تقولُ: سرتُ حَتَّى أدخلُها تعني أنَّه كانَ دخولٌ متصلٌ بالسيرِ كاتصالِهِ بالفاءِ إذا قلتَ: سِرتُ فأدخُلُها.... فإذا قالَ: حَتَّى أدخلُها فكأنَّه يقول: سرتُ فإذا أنا في حالِ دخولٍ، فالدخول متّصلٌ بالسير كاتصاله بالفاء. فحتى صارت هَهُنا بمنزلة إذا وما أَشبَهَهَا من حروف الابتداءِ لأنَّها لم تجيء على معنى: إلى أن، ولا معنى كي، فخرجت مِنْ حُروفِ النصبِ)[27].

ومعنى كلامهِ أنَّ الفعل بعد حَتَّى يكون مرفوعاً في حالين: الأول: إذا كان الفعلُ المتقدِّمُ عليها متصلاً بالمتأخر عنها، فالسير متصلٌ بالدخولِ في قولِكَ: سرت حَتَّى أدخلُها ـ بالرفع ـ كما تقول: سرتُ فإذا أنافي حالِ دخولٍ. والحرفُ حتَّى هنا حرف ابتداءٍ مثل إذا وإنما والفاءِ والواوِ وسائر حروف الابتداءِ التي لا تعمل في الفعل.

والوجهُ الآخرُ عند سيبويه (ت180هـ): (فإنه يكون السير قد كان وما أشبههُ، ويكونُ الدخولُ وما أشبهه الآنَ فمن ذلك: لقد سرتُ حَتَّى أدخلُها مَا أُمنَعُ، أي: حَتَّى أني الآن أدخلها كيفما شِئتُ، ومثل ذلكَ قولُ الرجلِ: لَقدْ مَرِض حَتَّى لا يرجونَهُ، والرفعُ هَهُنا في الوجهين جميعاً كالرفعِ في الاسم. قال الفرزدقُ:

فيا عجباً حَتَّى كُلَيبٌ تَسُبُّني ... كأنَّ أباها نَهشَلٌ أو مُجاشِعُ[28]

فحتَّى ههنا بمنزلة إذا، وإنما هي ههنا كحرفٍ من حروفِ الابتداءِ[29].

معنى ذلك أن الوجه الآخر من وجْهَيْ رفع المضارع بعد حتى فيما إذا كان الفعلُ

---

(27) الكتاب: 3/ 17 ـ 18.

(28) تقدم الشاهد في صدر البحث ص: 1.

(29) الكتاب: 18.

المتقدِّمُ على حَتَّى قَد وقعَ في زمنٍ ماضٍ، والمتأخر عنها في الزمن الحاضر، فهو واقع الآنَ، ومثَّلَ لذلك بقوله: لقد سرتُ حتى أدخلُها ـ بالرفع ـ ما أمنعُ أي حتَّى أني الآن أدخلُها كيفما شئت ومثل: لَقَدْ مَرِضَ حَتَّى لا يَرجُونَهُ، فإنَّ المرضَ متقدِّمٌ وعدم رجائِه في الوقتِ الحاضرِ.

وهذانِ الوجهانِ من وجوه الرَّفعِ أَصلُهما وجهٌ واحدٌ في المعنى وَذَلِكَ أنْ يكونَ ما قبلَ حتَّى موجِبُ لما بعدَها، ولكن ما يوجبُه ما قبْلَها، فقد يكون عقيباً له ومتصلاً به، ويجوز ألاَّ يكون متصلاً به ولكنه مُوطِّىءٌ ومسهِّلٌ له مَتَى اختارَهُ صاحِبُهُ أوقعه، وَقَدْ وُطِّيءَ لهُ ومُكِّنَ مِنهُ مثل: لقد سِرْتُ حَتَّى أَدخلُها ـ بالرفع ـ ما أُمنعُ لأنَّ السَّيرَ مكَّنه أن يدخلها كيف شاء في المستقبل، وَحَتَّى في رفعِ الفِعل بمنزلةِ الواوِ والفاءِ وإذا وإنَّما وسائرِ حروف الابتداءِ التي يُرفعُ الفعلُ بعدَهَا، وسبيلُها في بطلانِ عملها في الفعل كسبيلها في بطلانِ عملها في الاسمِ إذا قيل: رأيتُ القَومَ حتَّى زيداً وجاءني القومُ حتى زيدٌ.

ولو قَارنَّا هذا الموقفَ بموقف الكوفيينَ من نصب الفعل بعدَ حَتَّى لَوَجَدنَا لهم موقِفاً آخر يتناسَبُ معَ منهجهم السَّمح، يتجلَّى ذلكَ في مَعَاني القرآن لِلفَرَّاءِ عِندَ ذِكرِ قولِهِ تَعالى: ﴿وَزُلْزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ﴾[30].

فقد اختار الفراء النصب في يقول والرفع جائز، وبه قرأ نافع بن أبي نُعَيم المدني[31] (ت169هـ) قارىء المدينة وأحد القُراء السبعة.

واختيارُ الفراءِ النَّصبَ للأسبابِ التالية:

أ ـ لأنَّ الفعل الذي سبقَ حَتَّى مما يتطاولُ، لأنَّ الزَّلْزَلَة معنَاهَا الخوفُ والخوفُ يطولُ، فمعنَى زُلزِلُوا أُزعِجُوا إِزعَاجاً شدِيداً شَبيهاً بالزَّلزلَةِ، بما أصابهم من الهولِ والفزعِ، وتكريرُ الزَّاي واللام إِشعارٌ بتكريرِ الإزعاج مَرةً بعد مَرَّةٍ، وَقَدْ أَلمعَ ابنُ جِنِّي في كتابِ الخصائص إلى هذا الباب وأسماه

(30) سورة البقرة، الآية: 214.

(31) تقدَّم تخريج القراءة ص:1.

قوة اللفظ لقوة المعنى[32]، كما ذكره ابن الأثير في المثل السائر، وخلاصة ما قَرّراهُ أنَّ اللفظ إذا كانَ على وزنٍ ثم نُقِلَ إلى وزنٍ آخر أكثر منه فلا بُدَّ أن يتضمَّنَ مِنَ المعنى أكثرَ مِنَ الأوَّلِ، فمعنى خَشُنَ دون اخشوشن لما فيه من تكرير عينِ الفعل وزيادَةِ الواوِ. وكذلكَ قولُهم أعشَبَ المكانُ، فَإِذَا أَرادُوا كثرة العشبِ فيه قالوا اعشَوشَبَ[33]، ومثلُه حلا واحلولى، وعَذُب واعذَوذَبَ الماءُ، تدل على زيادة العذوبة.

ب ـ الذي قبلَ حَتَّى فعلٌ في معنى مُضيٍّ وهو مما يتطاولُ وذلكَ بزيادة حروفِهِ وتكرارِها فكأَنَّهُ استمرَّ حتى اتصلَ بالفعل الذي بعد حتَّى (يقول).

جـ ـ الذي بعد حتَّى فعلٌ في معنى مُضيٍّ.

فاختيارُ النَّصبِ يحتاج إلى اتصالِ الفعل المتقدم على حَتَّى بالفعل المتأخر عنها، وهذا قد حصلَ بالتَّطَاوُلِ وكثرةِ الحروفِ، ويحتَاج إلى المضيِّ، وقد حَصَلَ أيضاً، لذلكَ اختارَ الفَرَّاءُ النَّصبَ.

فما كانَ الفَرَّاءُ بعيداً عن كتاب سيبويه (ت180هـ) فقد مات الفراءُ سنة 207هـ وَوُجِدَ كتاب سيبويه تحتَ وسادتِهِ، وكان في حياته لا يستغني عنه ويقرأه خِلسةً[34]. وكان سيبويه قد قرَّرَ أَنَّ النَّصبَ يتحقق في قولِكَ: سرتُ حتَّى أدخلَها، إذا جعلتَ الدخولَ غايةً لمسيركَ[35]، وكيفَ يكون الدخولُ غايةً إذا لم يتطاولِ المسير حتَّى يصلَ إلى الدخول؟

فمعنى قولِهِ تعالى: ﴿وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ﴾[36] بالنصبِ أي زُلزِلوا إلى أن قالَ الرسولُ، والرفعُ على معنى: وَزُلزِلُوا فإذا الرسولُ في حال قولٍ، وعلى الرفع يكونُ قولُ الرسولِ بسببِ الزّلزالِ.

---

(32) الخصائص: 3/ 264.

(33) نفسه.

(34) يُنظر في: مراتب النحويين: 87 ـ 88 وطبقات النحويين واللغويين: 73 وخزانة الأدب: 1/ 179، وسيبويه حياته وكتابه: 71.

(35) الكتاب: 3/ 17.

(36) سورة البقرة، الآية: 214.

وعلى هذا يكون اختيارُ الفرَّاءِ للنَّصبِ لأنَّه أَخَذَ بالتفسيرِ الأَوَّلِ: وزُلْزِلُوا إلى أنْ قالَ الرسولُ. .

ولا نحتاج بعدَ هذا إلى أيِّ تخريج آخر حول الفعل المتطاول أو الممتد.

وعلى هذا فإن عملَ حَتَّى عندَ الكوفيين النَّصبُ بنفسِها، وعندَ البصريين يُنصب الفعلُ المضارع بعدها بأنْ مضمرة، وتبقى حتَّى حرف جرٍ للمصدر المؤوَّل من أَنْ وما بعدها.

وقد شرحنا قول سيبويه فيما تقدَّم بما فيه الكفاية فلا يحتمل المقام إلى مزيدٍ، ولم يتطرق الفراءُ إلى تأويل حَتَّى بَكِيَ أو بـ إلى أنْ، لأنَّ حَتَّى عندَهُ وعند أصحابه الكوفيينَ تعملُ بنفسِها، وَقَدْ عبَّرَ الفَرَّاءُ عن الغايةِ بالاستطالةِ فإذا تطاولَ الفعلُ وَصَلَ الغايةَ.

ويقول الفرَّاءُ: (وكانَ أكثرُ النحويينَ ينصبونَ الفعل بعد حَتَّى، وإن كان ماضياً إذا كانَ لغير الأوَّلِ فيقولونَ: سرتُ حتى يدخلَها زيدٌ)[37].

ذلكَ لأنَّ السيرَ لم يكن سبباً لدخولِ زيدٍ، فلو أرادَ أن يجعلَ السيرَ سبباً لدخولِ زيدٍ رفع. وأمَّا قولُ العرب: سِرنا حَتَّى تطلعُ لنا الشمسُ بزبالة، فهو بمعنىَ سِرْنا فإذا الشمسُ في حالِ طلوعٍ لنا بزبالة. وكذلِكَ معنَى قولِهم إنَّا لجلوسٌ فما نَشعرُ حتَّى يَسقُطُ حجرٌ بينَنَا: إنا لجلوسٌ فإذا حجرٌ في حالِ سُقوطٍ بيننا. وبين اتحاد الفاعل واختلافِهِ في الرفع والنصب عمومٌ وخصوصٌ من وجه، وقد ذكرنا فيما تقدم حُجَّةَ مَنْ نَصبَ وَحُجَّةَ مَن رَفَعَ.

وتعرَّضَ الفرَّاءُ في معاني القرآنِ إلى مسألةٍ أُخرى، وَذَلِكَ فيما إذا دَخَلَتْ لا بعدَ حَتَّى أو بعدَ أنْ، وحُكم الفعل المضارع بعدَها فقال: (فإذا دخلتْ لا اعتدلَ فيه الرفعُ والنصبُ كقولك: إنّ الرجلَ يصادقُكَ حتّى لا يكتُمُكَ سرّاً، ترفع لدخول لا، إذا كانَ المعنى ماضياً والنَّصبُ مَعَ دخولِ لا جائز.

(37) معاني القرآن: 1/ 134.

ومثلُ ما يرفع وينصب إذا دخلتْ لا قولُهُ تعالى: ﴿وَحَسِبُوا أَلاَّ تكونَ فِتْنَةٌ﴾[38] رفعاً ونصباً.

ومثله قوله تعالى: ﴿أَفَلاَ يَرَوْنَ أَلاَّ يرجعُ إِلَيْهِمْ قَوْلاً وَلاَ يملكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلاَ نَفْعاً﴾[39] يُنصبانِ وَيرفعانِ، وإذا أُلقيت منه (لا) لم يقولوه إلا نصباً، وذلِكَ أنَّ (ليسَ) تصلح مكان (لا) فيمن رَفَعَ بـ حَتَّى وفيمن رفع بـ أنْ ألاَ ترى أنَّك تقول: إنَّه ليواخيك حَتَّى ليسَ يكتمُكَ شيئاً.

وتقول في أنْ: حسبتُ أنْ لستَ تذهبُ فَتَخَلَّفْتُ، وَكُلَّ موضعٍ حَسُنتْ فيه ليسَ مكان لا فافعل به هذا، الرفع مَرَّةً والنصبَ مرَّة[40])، النصبُ في مثل هذه الحالِ على عملِ حتَّى بنفسِها بالفعلِ عندَ الفراءِ وأصحابهِ الكوفيينَ، وعلى عملِ أَنْ المقدرةِ بعدَ حتَّى عند البصريينَ مع وجودِ لا.

والرفع على جعلِ أنْ مُخففَة مِنْ أنَّ ويكونُ اسمُها ضميرَ شأنٍ محذوفاً التقديرُ: حَسِبتُ أَنَّهُ لا تَذهَبُ فتأَخرتُ بدليل جوازِ وقوع ليسَ موقعَ لا فتقولُ: حَسِبتُ أَنَّهُ لستَ تذهبُ فتأخرتُ.

وفي آية سورة المائدة قَرَأَ بالرفعِ ﴿وَحَسِبُوا أَلاَّ تكونُ فِتْنَةٌ﴾[41] أبو عمرو بن العلاء (ت154هـ)، ويعقوب بن إسحاق الحضرمي (ت205هـ) وهما بصريان، وحمزةُ بن حبيب الزياتُ (ت156هـ) وعليُّ بن حمزة الكسائي (ت189هـ) وهما كوفيان، على أَنَّ أنْ مُخفَّفةٌ مِنَ الثقيلة، وقرأَ الباقون بالنَّصب ﴿وَحَسِبُوٓاْ أَلَّا تَكُونَ فِتۡنَةٞ﴾.

فتكون أنْ هي الحرف الثنائي المصدري الناصب للفعل المضارع.

---

(38) المائدة: 5/ 71 قرأ بالرفع أبو عمرو بن العلاء، وحمزة الزيات، والكسائي، ويعقوب الحضرمي، وقرأ الباقون بالنصب. ينظر في: التيسير: 100 والبحر المحيط: 3/ 533، والنشر: 2/ 255، وإتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: 202

(39) سورة طه، الآية: 89. قَرَأَ الجمهور بالرفع وقرأ أبو حيوة شريح بن زيادٍ الحضرمي (ت203هـ) قراءة شاذة بالنصب. ينظر في: البحر المحيط: 6/ 269.

(40) معاني القرآن للفراء: 1/ 135 ـ 136.

(41) سورة المائدة، الآية: 71

وفي آية سورة (طه) قرأ الجمهورُ بالرفع. ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾[42] وهي قراءة استشهد بها سيبويه (ت180هـ) على أنَّ أنْ فيها مخففةٌ منْ أنَّ، ثُمَّ قال بعدَهَا: (وليست أنِ التي تنصبُ الأفعالَ تقعُ في هذا الموضعِ، لأنَّ ذا موضعُ يقينٍ وإيجاب)[43].

وقرأ أبو حَيْوة (ت123هـ) قراءةً شاذَّة ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعَ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكَ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ بالنصب على جعل أنْ حرف نصبٍ مصدري ينصب الفعل المضارع يَرجعَ، وعَطَفَ عليه يملِكَ بالنصبِ أيضاً والرُّؤيةُ بَصَرِيَّة على تقدير: أفلا يرونَ عدمَ إرجاعِهِ لهم قولاً وعدمَ ملكه لهم ضَرّاً ولا نفعاً؟ أي: أفلا يرونَ بعيونِهم وليسَ بقلوبهم؟ لأنَّ البَصَرِيَّة تأخذُ مفعولاً واحداً والقلبية تأخذُ مفعولينِ تقولُ: رأيتُ زيداً في السوقِ، فزيدٌ مفعولٌ به، وتقول: رأيتُ زيداً عالماً فنصبت هنا رأى مفعولين لأنّها قلبية ورأى الأولى بالعين والثانية بالقلب، لذلك أخذت الأولى مفعولاً واحداً والثانية مفعولين.

وقد جوَّزَ الفرَّاء النَّصب معَ رفعِ لا إذا كان حلول ليس محلها ممكناً، ومثَّلَ بما أنشدَه القاسم بن معين قاضي قضاة الكوفة وأحد أحفاد عبد اللّه بن مسعود[44]:

إنِّـــي زعـــيـــمٌ يـــا نـــويـــ	ـقـةُ إن نـجـوتِ مِـنَ الـزّواحِ[45]
وسـلـمـتِ مـن عَـرَضِ الـحُـتُـو	فِ مِـنَ الـغُـدُوِّ إلـى الـرَّوَاحِ[46]

---

(42) سورة طه، الآية: 89.

(43) الكتاب: 3/ 166.

(44) هو قاضي قضاة الكوفة القاسم بن معين بن عبد الرحمن بن عبد اللّه بن مسعود (رضوان الله عليه) توفي عام 175هـ ترجمته في: الفهرست: 103 وشذرات الذهب: 1/ 286، وتنظر الأبيات في: معاني القرآن للفراء: 1/ 136، والخصائص: 1/ 389، وشرح المفصل لابن يعيش: 7/ 9، وضرائر الشعر: 163، ولسان العرب ـ طلح ـ، وارتشاف الضَّرَب: 3/ 308، وشرح الشواهد للعيني: 2/ 297.

(45) الزواح: الذَّهابُ وأزاحه من موضعةِ نحَّاهُ، والصواب: الزّزاح وهو شدةُ الضَّعفِ في الإبل حَتَّى تلصق بالأرضِ فلا يكون بها نهوض.

(46) العَرَضُ ما يحدث من أحداث الدهر. والحتوف جمع الحتف وهو الموتُ والرواح: نقيضُ الصباح، وهو اسم للوقتِ من زوال الشمس إلى الليلِ، وقد يكون مصدر قولك راح =

أَنْ تــهــبــطــيــن بــلاد قَــو   م يــأكــلــون مِــنَ الــطِّــلاحِ[47]

فَرَفَعَ تهبطينَ بدليل وجود النونِ، ولَم يقلْ أن تهبطي[48]، وذلك لأَنَّهُ يجوزُ أَنْ يَقُولَ: إنَّه ليس تهبطينَ، فإذا كانتْ لا تصلح مكانها ليس في (حَتَّى) ولا في (أنْ)، فليسَ إلاَّ النصب، مثل: لا أبرحُ حَتَّى لا أُحكمَ أمركَ إذ لا تستقيم الجملةُ لو قلتَ: لا أَبرحُ حَتَّى ليسَ أُحكمُ أمركَ، ومثلهُ أنْ، مثل قولِكَ أردتُ أنْ لا تقولَ ذاكَ لا يجوز هنا الرفع[49] إذْ لا تستقيم الجملةُ لو قلتَ: أردتُ أنَّه ليسَ تقولُ ذاك.

ومثلُ هذا الشاهد الذي أورده الفرَّاءُ على رفعِ الفعلِ تقرآنِ بعد (أَنْ) قول الشاعر:

يا صَاحِبَيَّ فَدَتْ نفسي نفوسَكُما   وَحَيثُما كُنتُما لاقَيتُما رَشَدا

إنْ تحملا حاجةً لي خفَّ محملُها   وَتَصْنَعَا نِعمةً عِندِي بِهَا وَيَدا

أَنْ تقرآنِ على أسماءَ ويحكما   مني السلام وألاّ تشعرا أحدا[50]

ومثله أيضاً قولُ ابن الدمينة:

وَلِي كَبِدٌ مَقرُوحَةٌ من يَبيعُني   بِهَا كَبِداً لَيسَتْ بِذَاتِ قُروحِ

أبى الناسُ ويحَ الناسِ أنْ يشترونها   وَمَن يشتري ذا عِلَّةٍ بصحيحِ

= يروح رواحاً وهو نقيض قولك: غدا يغدو غُدُوّاً. والغُدوُّ نقيض الرواح، والغَدْوة من صلاة الغداة إلى طلوع الشمس ينظر في: الصحاح: ـ روح ـ، وغدا.

(47) الطِّلاح واحده طلحة، وهي شجرة طويلة لها ظلٌ يستظلُّ به الإنسان والإبل، وتأكل منه الإبل يقال إبلٌ طِلاحيةٌ للتي ترعى الطِّلاح. الصِّحاح ـ طلح ـ.

(48) معاني القرآن للفرَّاء: 1/ 136.

(49) نفسه.

(50) الأبيات مجهولة القائل ويروى (تعلما) مكان (تشعرا)، والشاهد في البيت الأخير رفع تقرآن بعد أن.

قال ابن جني (ت392هـ): سألت عنه أبا علي (ت377هـ) رحمه الله فقال: هي مخفَّفة من الثقيلة كأنه قال: أنَّكُما تقرآنِ.

ينظر في الخصائص: 1/ 390 والمنصف: 1/ 278، والمُفصّل: 315، وشرح المفصل لابن يعيش: 7/ 9 و8/ 143 والبسيط في شرح الكافية: 2/ 1221، ومغني اللبيب: 1/ 30، وخزانة الأدب: 3/ 559.

ومثلهما أيضاً قول الآخر:

إذا كان أمر الناس عند عجوزهم فلا بدَّ أنْ يلقونَ كُلَّ بِبابِ[51]

وهكذا كنا في رحاب حَتَّى نستجلي موقف النحاة من بعض جوانبها مُركِّزينَ على نصب الفعل المضارع بعدها، متلمسين موقف البصريين والكوفيين، فوجدنا موقف الكوفيين من خلال (معاني القرآن للفراء (ت207هـ) أيسرَ وأقربَ مأخذاً وأسهلَ على الدارسينَ وأقربَ إلى تيسير النحو.

مصادر البحث

- القرآن الكريم.
- إتحاف فضلاء البشر في قراءة القراء الأربعةَ عشر تأليف أحمد بن محمد الدمياطي (ت1117هـ) المطبعة الميمنية. مصر 1317هـ.
- ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب تأليف أبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن حيّان الأندلسي (ت745هـ) تحقيق الدكتور مصطفى النّماس مطبعة المدني ط1 1409هـ ـ1989م.
- إعراب القرآن تأليف أبي جعفر أحمد بن محمد النّحاس (ت338هـ) تحقيق الدكتور زهير غازي زاهد ـ مطبعة العاني ـ بغداد ـ 1397هـ ـ1977م.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك تأليف جمال الدين عبد اللّه بن يوسف بن هشام (ت 761هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ مطبعة السعادة ط5 مصر 1386هـ ـ 1967م.
- البحر المحيط تأليف أبي حيَّان محمد بن يوسف بن علي بن حيان الأندلسي (ت 745هـ) مطبعة السعادة ط1 ـ مصر 1328هـ.
- البسيط في شرح الكافية تأليف ركن الدين الحسن بن محمد بن شرف شاه الإستراباذي (ت715هـ) تحقيق الدكتور حازم سليمان الحلي ـ آلة كاتبة ـ 1404هـ ـ 1983.

---

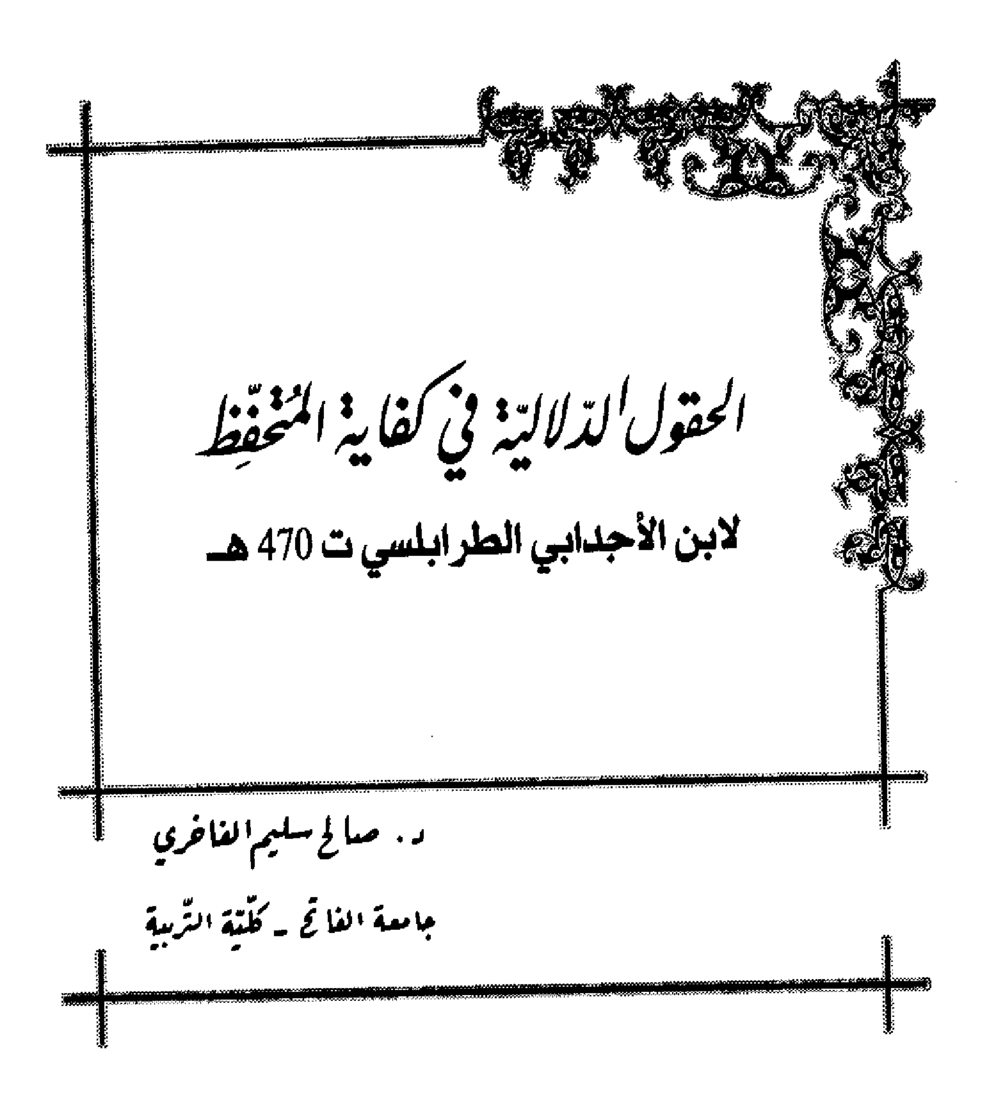
(51) الخصائص: 1/ 389 ـ 390 وشرح المفصل لابن يعيش: 7/ 9.

- تأويل مشكل القرآن، تأليف عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت276هـ) تحقيق السيد صقر ط2 ـ دار التراث القاهرة ـ 1393هـ ـ 1973م،
- التيسير في القراءات السبع تأليف أبي عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت444هـ) تحقيق أو توبرنزل ـ مطبعة الدولة ـ إستنبول ـ 1930.
- الجنى الداني في حروف المعاني تأليف: الحسن بن قاسم المرادي (ت749هـ) تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل ـ دار الآفاق الجديدة ـ ط2 بيروت ـ 1403هـ ـ 1983م.
- خِزانة الأدب ولب لباب لسان العرب تأليف عبد القادر بن عمر البغدادي (ت1093هـ). طبعة بولاق ـ القاهرة ـ 1299هـ.
- الخصائص تأليف أبي الفتح عثمان بن جنّي (ت392هـ) تحقيق محمد علي النّجّار مطبعة دار الكتب المصرية ط1 1371هـ/ 1952م ـ 1376هـ/ 1956م.
- الرد على النحاة تأليف أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن مضاء القرطبي (ت592هـ) تحقيق الدكتور شوقي ضيف ـ دار الفكر العربي 1948م.
- سيبويه ـ حياته وكتابه ـ تأليف الدكتورة خديجة عبد الرزاق الحديثي دار الحرية ـ بغداد ـ 1975م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب تأليف عبد الحيّ بن العماد الحنبلي (ت1089هـ) مكتبة القدسي ـ القاهرة ـ 1350هـ.
- شرح ديوان الحماسة تأليف أبي زكريا يحيى بن علي بن محمد الشيباني المعروف بالخطيب التبريزي (ت502هـ) ط1 ـ بولاق ـ القاهرة ـ 1313هـ.
- شرح ديوان الفرزدق ـ طبعة عبد الله الصاوي ط1 ـ 1354هـ ـ 1936م.
- شرح الشواهد للعيني (ت855هـ). على حاشية الصبان ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ب.ت.
- شرح شواهد المغني تأليف جلال الدين السيوطي (ت911هـ) تعليق محمد محمود الشنقيطي تحقيق: أحمد ظافر كوجان ـ نشر لجنة التراث العربي. ب.ت.
- شرح المفصَّل تأليف موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش (ت643هـ) دار الطباعة بالمنيرة ـ مصر ـ 1928م ـ 1931م.
- الصِّحاح، تاج اللغة وصحاح العربية تأليف إسماعيل بن حمّاد الجوهري

(ت393هـ)تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار ـ دار العلم للملايين ط4 بيروت 1407هـ 1987م.

- ضرائر الشِّعر تأليف أبي الحسن علي بن عصفور الإشبيلي (ت669هـ) تحقيق السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس ط2، بيروت 1402هـ 1982م).
- طبقات النحويين واللغويين تأليف أبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي (ت379هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف بمصر ـ القاهرة ـ 1973م.
- الفهرست تأليف محمد بن إسحاق المعروف بابن النديم (ت385هـ) دار المعارف للطباعة والنشر ـ سوسة ـ تونس. ب.ت.
- القراءات القرآنية بين المستشرقين والنحاة تأليف الدكتور حازم سليمان الحلي مطبعة القضاء ـ النجف الأشرف 1407هـ 1987م.
- الكافية شرح الرضي ـ تأليف رضي الدين محمد بن الحسن الإستراباذي (ت686هـ) مصورة بالأوفست على طبعة شركة الصحافة العثمانية ـ 1310هـ.
- كتاب سيبويه تأليف أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ـ تحقيق عبد السلام محمد هارون ـ دار العلم ـ القاهرة ـ 1385هـ/ 1966م ـ 1397هـ/ 1977م.
- لسان العرب تأليف محمد بن مُكَرَّم بن منظور الأنصاري (ت711هـ) طبع بولاق 1300هـ.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر تأليف ضياء الدين بن الأثير (ت637هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ مطبعة البابي الحلبي ـ مصر ـ 1939م.
- مجلة حوليات الجامعة الإسلامية بالنيجر العدد 3 لسنة 1418هـ 1997م ميامي ـ النيجر.
- مجلة كيلة الدعوة الإسلامية ـ العدد 13 ـ لسنة 1996م طرابلس ـ ليبيا.
- مجلة اللسان العربي العدد: 41 صفر 1417هـ حزيران 1996م ـ الرباط ـ المغرب.
- مراتب النحويين تأليف عبد الواحد بن علي أبي الطيب اللغوي (ت351هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط2، مطبعة نهضة مصر ـ القاهرة ـ1394هـ 1974م.
- معاني القرآن تأليف أبي زكريا يحيى بن زياد الفرّاء (ت 207هـ) تحقيق محمد علي النَّجَّار وجماعته مطابع سجل العرب والهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة 1955 ـ 1980م.

- مغني اللبيب تأليف جمال الدين عبد اللّٰه بن يوسف بن هشام (ت761هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ دار الشام للتراث ـ بيروت ـ ب.ت.
- المفصَّل في عِلم العربية تأليف أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت538هـ) ـ ط2 ـ دار الجيل ـ ب.ت.
- المقتضَب صنعة أبي العباس محمد بن يزيد المبرِّد (ت 285هـ) تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة ـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة 1386هـ.
- المنصف شرح عثمان بن جنّي (ت392هـ) لكتاب التَّصريف للمازني (ت247هـ) تحقيق) إبراهيم مصطفى، وعبد اللّٰه أمين، مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر ط1 ـ 1373هـ ـ 1954م.
- النشر في القراءات العشر تأليف محمد بن محمد بن الجزري (ت833هـ) مراجعة علي محمد الضَّبَّاع ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ب.ت مصورة عن طبعة القاهرة.



الحقول الدّلاليّة في كفاية المتحفّظ

لابن الأجدابي الطرابلسي ت 470 هـ

د. صالح سليم الفاخري

جامعة الفاتح ـ كلّيّة التّربية

1 ـ الحقول الدلالية :

الحقل الدلالي Semantic Field أو المجال الدلالي Semantic Domian مصطلح يطلق على المفردات التي تستعمل في تغطية مساحة محددة من الخبرة مثل حقل الألوان، وحقل وسائل النقل، وحقل الأجرام السماوية، حيث يغطّي الأول الألوان جميعها دون استثناء، ويغطي الثاني وسائل النقل البريّة كالسيارات والعربات التي تجرها حيوانات والقطارات.. الخ، ويغطّي الثالث الأجرام السماويّة جميعها.

ويُعرّف تراير Trier الحقل الدلالي بأنه «الصور الذهنيّة التي يحملها

المتكلّم عن الشيء[1]. مفرّقاً بينه وبين الحقل المعجمي الذي يعرّفه بأنه «المعنى الذي وضعه المعجم للكلمة»[2].

ويعرّفه أولمان Ullmann بأنه «قطاع موحّد بإحكام من المفردات اللغويّة يساوي أو يشابه مجالاً معيّناً من الخبرة»[3]. مثل حقل الموجودات الذي يضم موجودات غيبية وموجودات غير غيبية، ويضم النوع الأول: الملائكة والجن والجنة والنار... الخ، ويضم النوع الثاني: الإنسان، والحيوان، والنبات والجمادات، وغيرها.

ويعرّفه لاينز Lyons بأنه «مجموعة جزئية لمفردات اللغة مرتبطة رأسياً ونحوياً»[4].

ونحسب أن تعريف أولمان أشمل تلك التعريفات وأوفاها إذْ إن عبارة (موحّد بإحكام) تستوعب العلاقة بين مفردات الحقل من جوانبها المختلفة الرأسية والأفقية والنحوية، الأمر الذي لا يوجد في غيره من التعريفات.

وكان أوّل من استخدم كلمة (Field) حقل أو مجال مضافة إلى كلمة (Semantic) دلالي (Ipsen) وذلك عام 1924[5] مشبّهاً الحقل الدلالي بالفسيفساء ثم ظهر في كتابات عدد من اللغويين، من أشهرهم وايسجربر (Weisgerber)، وفي عام 1934 وضع تراير الإطار العام لنظرية الحقول الدلالية (Semantic Field) Theory في مقالة له[6].

وتدور فكرة الحقول الدلالية على محاولة تصنيف مفردات اللغة جميعها في حقول دلالية ثم وضعها في معجم شامل يكون مكافئاً لمعجم الألفاظ أو بديلاً عنه، وقد قامت عدّة محاولات لهذا التصنيف من أشهرها محاولات

---

(1) انظر Semantics Ullmann P.244.

(2) انظر السابق ص70.

(3) ينظر السابق وكذلك الصفحة.

(4) ينظر السابق وكذلك الصفحة.

(5) Ullmann Meaning and style P.26-27.

(6) Lyons Semantics v-1 P.268.

أولمان (Ullmann) ومحاولة ماير (R. Meyer) ومحاولة أصحاب معجم العهد الجديد (New Testament).

1 ـ محاولة أولمان:

ظهرت محاولة أولمان في كتابه (Meaning and Style) (المعنى والأسلوب) في فصل سماه (Conceptual Spheres) حقول المفاهيم عرض فيه لنظرية الحقول الدلالية متتبعاً مراحل تطورها منهياً حديثه عنها بوضعه أساساً للتصنيف الحقلي يرتكز على أربعة حقول رئيسة على النحو التالي[7]:

أ ـ الحقول المحسوسة المتّصلة:

ويمثلها نظام الألوان الذي يعدّ امتداداً متصلاً يمكن تقسيمه بطرق مختلفة. وتختلف اللغات اختلافاً بيّناً في التقسيم، فاللاتينية لا توجد فيها ـ مثلاً ـ كلمات مفردة للّونين البنيّ والرّمادي، والكلمتان المعبّرتان عن اللونين السابقين في الفرنسية من أصل ألماني، أما الروسية فإنّها تميّز بين نوعين من اللون الأزرق بكلمتين مختلفتين فالأزرق الفاتح تعبّر عنه بـ (Sini) بينما تعبّر عن الأزرق القاتم بكلمة (goludal).

وتكون المقارنة أكثر وضوحاً عند مقارنة بعض الكلمات المعبّرة عن الألوان في اللغتين الإنجليزية والويلزية[8] كما يتضح من الشكل التالي:

الإنجليزية | الويلزية

Green | Gwymdd

Blue

Grey | Glos

Brown | Lwyd

(7) Meaning and style Ullmann P.243-253.

(8) اللغة الويلزية لغة سكان ويلز وهي إحدى المقاطعات الثلاث المكونة لبريطانيا والمقاطعتان الأخريان هما: إنجلترا وأسكتلندا.

المجال الذي تعبر عنه الويلزية بثلاث كلمات، تعبر عنه الإنجليزية بأربع، فمجال اللون الأخضر في الإنجليزية بدرجاته المختلفة تعبّر الويلزية عن جزء يسير منه لا يبلغ نصف المجال، أمّا الباقي فإنه يتداخل مع ألوان أخرى، وهذا ما يجعلني أسارع إلى القول بأنه ليس هناك حدود فاصلة بين الألوان تتفق عليها اللغات جميعها، وأن ما وجد من حدود بينها في لغة من اللغات كان ناتجاً عن تجارب مستعملي اللغة وأحاسيسهم. فقد تتفق اللغات جميعها على التقسيمات التي نعرفها في العربية أو الإنجليزية: الأبيض، الأسود، الأزرق... الخ فإذا ما طلبنا من تلك اللغات وضع حدود لكل منها فإن كثيراً من هذه اللغات قد يجد صعوبة في ذلك.

وفي عام 1969 نشر P. Key و B. Berlin كتاباً عنوانه (Basic color Terms) (مصطلحات الألوان الأساسية) ذكرا فيه أن هناك بعض الصفات الثابتة تتفق عليها اللغات جميعها[9]، وقد جاء هذا بعد أن أجريا تجارب على عشرين لغة كما قاما بجمع معلومات ليست بالقليلة عن ثمان وسبعين أخرى[10]. ويقصد بالصفات الثابتة أو المطّردة (Constant) الألوان الأساسية التي تتفق فيها اللغات وهي: الأبيض والأسود والأحمر والأخضر والوردي والبرتقالي والرمادي، أمّا مجال بداية هذه الألوان ونهايتها فهو محل خلاف بين اللغات على ما رأينا في اللغات التي تعرّضنا لها في موضع سابق كالإنجليزية والويلزية واللاتينية والفرنسية.

ب ـ الحقول المحسوسة ذات العناصر المنفصلة:

ويندرج تحت هذه الحقول نظام العلاقات الأسرية، ويختلف هذا النوع من الحقول عن سابقة، ففي حين يضمّ السابق مجموعة من المفردات ذات امتداد متّصل، فإنّ هذا النوع يضمّ عناصر تنفصل في العالم غير اللغوي. غير أنّ هذا لا يمنع من تصنيفها هي الأخرى بطرق متنوّعة وفق معايير مختلفة.

---

(9) Key/Basic color terms P.P 2.

(10) السابق صفحات 2 و3 و4.

وقد حظي هذا النوع من الحقول باهتمام كثير من اللغويين والأنثروبولوجيين الأمريكيين منذ أربعينيات هذا القرن فوقفوا الوقفات الطوال عند التنوّعات العديدة في المصطلحات الأسرية Kinship terms في اللغات الهندية الأوروبية[11]. كما تعرّض لها Ullmann في كتابه Semantics مقرّراً أن مجموعة قليلة من العلاقات الأسرية مثل والد، وأمّ، وابن، وبنت، يمكن أن تفسر بصورة من الصور في أي لغة من اللغات بشكل ثابت وراسخ بيد أنّها هي الأخرى لا تتفق اللغات في حدودها[12] ففي اللاتينية ـ على سبيل المثال ـ توجد كلمتان للوالد Poter و Ggenitor وهذه الأخيرة تشير إلى البنوة الخالصة نفسياً في حين تحمل الأولى معنى اجتماعياً فضلاً عن المعنى النفسي.

وتُميّز الهنغارية Hungarian بين الأخ الأكبر والأخ الأصغر، والأخت الكبرى والأخت الصغرى، فتجعل لكل منها كلمة خاصة بها، بينما لا يوجد في اللغة الملايية إلاّ كلمة واحدة للتعبير عن المصطلحات السابقة جميعها كما يتضح من الشكل التالي[13]:

	Hungarian	English	Malay
Elder brother الأخ الأكبر	Bařya	Brother	Sudarã
Younger brother الأخ الأصغر	Õcs		
Elder sister الأخت الكبرى	Néne	Sister	
Younger brother الأخت الصغرى	Hug		

(11) ينظر Semantic field P.19.

(12) ينظر Semantics Ullmann P.247.

(13) السابق وكذلك الصفحة.

وفي السويدية لا توجد كلمة مفردة للجد وكذلك للجدة، ولكنها تميّز بين والد الوالد ووالد الوالدة. والد الوالد (Fafar) أما والد الوالدة، فهو (Morfar)، وبالمثل فإنه لا يوجد في اللاتينية مصطلح عام للعم ولا العمة، بينما نجدها تميّز بين أخ الوالد (Patrns) وأخ الوالدة (Anuncu lus) وكذلك بين أخت الوالد (Amita) وأخت الوالدة (Matertera)[14]، وتختلف العربية عن هذه اللغات جميعاً فتكاد مفرداتها تستغرق جميع هذه المصطلحات: كالأب والعم والخال والخالة والعمة والأم والجد والجدة، فعلاقة التمييز قائمة خلافاً لما عليه الإنجليزية التي تضع كلمة واحدة لمصطلحين أو أكثر كالعم والخال، والعمة والخالة، فإذا قال المتحدّث (My uncle) فإن السامع لا يدري من المتحدث عنه أهو العم أم الخال وكذلك (My unt)، وهذا لا يعني أن العربية لا تخلو بعض مصطلحاتها من الغموض فكلمة جد ـ مثلاً ـ لا يعرف المقصود منها إلا بقرينة، فلو قال المتحدّث جدّي، فإن السامع لا يستطيع أن يعرف المتحدث عنه أهو والد الوالد أم والد الوالدة إلا بتفصيل من المتحدث أو قرينة تدل على ذلك، كأن يقول جدي لأمي أو لأبي، وكذلك الحال في مصطلح جدتي.

ج ـ الحقول التجريدية (Abstract Fields):

ويعد هذا النوع من الحقول أهم من سابقيه لأنه يضم ألفاظ الخصائص الفكرية، كالحالة الصحية والجودة والحرارة والمقدار والسرعة وغيرها من المجرّدات والصفات.

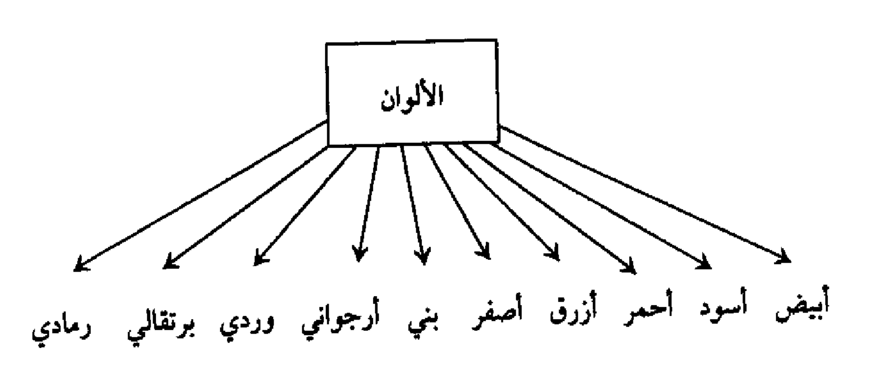
وهذا التقسيم كما يتضح من العرض السابق لا يستغرق حقول اللغة جميعها لعدم تضمّنه حقول الأحداث والموجودات والروابط أو العلاقات إلى غير ذلك من الحقول التي أغفلها هذا التقسيم، بيد أن هذا لا يجعلنا نسارع إلى التقليل من أهميته، إذ إنه يمكن أن يعد أساساً لتقسيمات أخرى أو يجرى عليه تعديل يجعله يستوعب جميع الحقول الموجودة في اللغة.

وتصنيف المفاهيم وفق الحقول السابقة التي اقترحها أولمان (Ullmann)

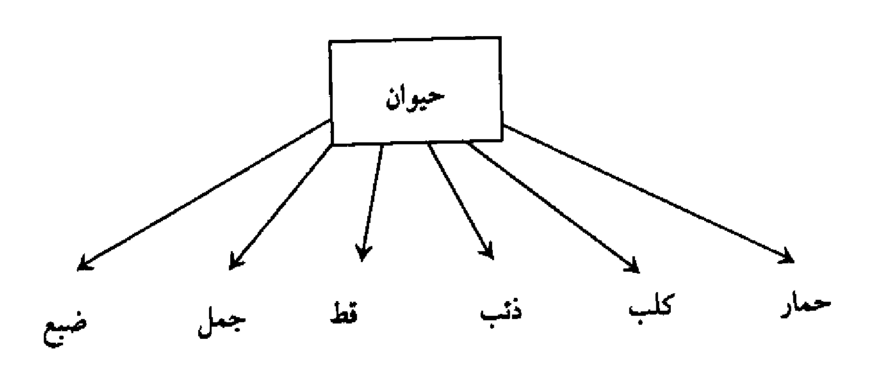
---

(14) السابق ص248.

يكون بوضع كلمات كل حقل في نسق معين ثم يبحث في الرابط بينها أو في نوع العلاقة التي تربطها بعضها ببعض. ففي حقل الألوان ـ مثلاً ـ تصنّف كلمات الحقل حسب الشكل التالي:



ما العلاقة بين الأبيض والأسود؟ وما العلاقة بين هذين اللونين والألوان الأخرى؟ لا شك أن العلاقة بين الأبيض والأسود هي علاقة تضاد، أما العلاقة بين بقية الألوان بعضها مع بعض وعلاقتها باللونين السابقين فهي علاقة تنافر، وهو الآخر يرتبط بفكرة النفي والتضاد، غير أن التضاد يجعل من المقارنين ضداً، فالأبيض ضد الأسود والعكس، أما علاقة التنافر فإنها تبين أن الشيئين أو الأشياء ليس أحدها الآخر وليس جزءاً منه كالعلاقة بين مجموعة من الحيوانات[15] كما يتضح من الشكل التالي:

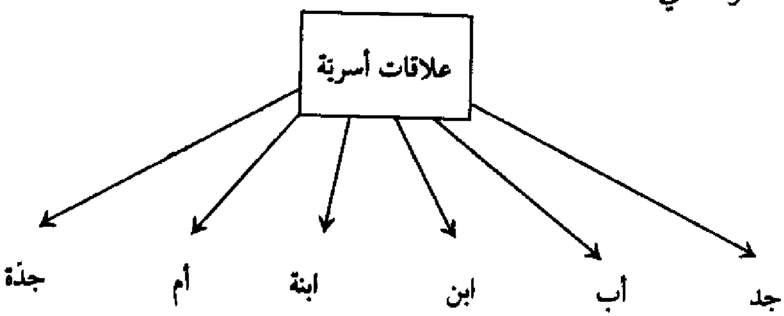


---

(15) ينظر Semantics Lyons P.27.

فالكلمات الست تندرج تحت كلمة أعم وهي الحيوان، وعلاقتها بها هي علاقة اشتمال، وهي أيضاً متنافرة، فالحمار ليس كلباً، وليس ضبعاً، وليس أحدهما ضد الآخر بحيث إذا ذكر يتبادر إلى الذهن نقيضه، وعلى هذا بقية الكلمات. والألوان أيضاً بينها من التنافر ما لا يخفى فليس الأبيض أحمر، وليس ضده، وليس الأزرق أخضر، وليس ضده.

وفي الحقول المحسوسة ذات العناصر المنفصلة يمكن تصنيف الكلمات على النحو التالي:



العلاقة بين الجد والجدة والأب والأم والابن والابنة علاقة تضاد كون كل واحد منها ينتمي إلى جنس، فالجد والأب والابن ينتمون إلى المذكر، وعلى العكس الجدة والأم والابنة اللاتي ينتمين إلى المؤنث، أما العلاقة بين الجد والأب فهي علاقة تنافر كون أحدهما لا يمكن أن يكون الآخر فليس الجد أباً ولا الأب جدّاً.

2 ـ محاولة ميير:

وضعها R. meyer عام 1952م وتقوم على تقسيم مفردات اللغة إلى ثلاثة أقسام[16] أو وضعها في ثلاثة حقول رئيسة.

أ ـ الأشياء الطبيعية Natural Things:

ويشمل أسماء الأشجار، والحيوانات وأجزاء الجسم، والأشياء الملاحظة

---

(16) ينظر The theory of Semantic fields P.79.

والمدركة، كالسماء والأرض ومظاهر الطبيعة الأخرى.

ب ـ الأشياء الصناعية (Artificial Things):

ويضم جميع الأشياء الصناعية بدءاً من الرتب العسكرية إلى أسماء الآلات وأجزائها مروراً بالمباني والإنشاءات.

ج ـ الأشياء نصف الصناعية (Semi Artificial Things):

ويضم مصطلحات صيادي الأسماك والمهن الأخرى.

وهذا التقسيم كسابقه ليس جامعاً مانعاً. وإن كان يمكن قبول أكثر ما جاء فيه ـ وذلك لعدم اشتماله على حقل خاص للأحداث، الأمر الذي يجعل كثيراً من مفردات هذا الحقل يمكن نقلها من حقول إلى أخرى، أو تكرارها في أكثر من حقل، فعلى سبيل المثال الأحداث التي تحدثها الأشياء الصناعية، أين تصنف؟ أفي حقل الأشياء الطبيعية أم في حقل الأشياء الصناعية، مثل الصدى الذي قد يحدثه شيء صناعي وقد يحدثه شيء طبيعي، ومثل الركوب عندما تقول: ركب الرجل السيارة وركب الموج بعضه بعضاً، ثم تقول: ركبت السيارة السفينة، فالأول والثاني أحدثهما شيئان طبيعيان، أما الأخير فقد أحدثه شيء صناعي.

3 ـ محاولة أصحاب معجم العهد الجديد:

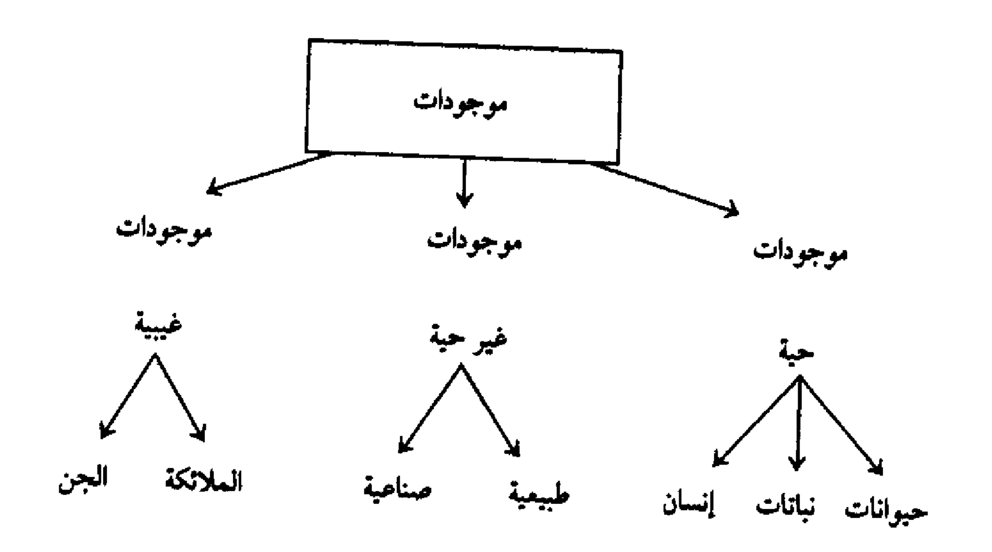
وهي أشمل محاولة وأوفاها وأكثرها استغراقاً للحقول، وقد قامت على تصنيف ألفاظ معجم العهد الجديد في أربعة حقول رئيسة هي[17]:

أ ـ الموجودات Entites:

ويندرج تحته جميع الأشياء الموجودة في العالم من سماء وأرض وما فيها من أشياء صناعية أو طبيعية على شكل حقول يتصل بعضها ببعض رأسياً أو أفقياً كما في الشكل التالي:

---

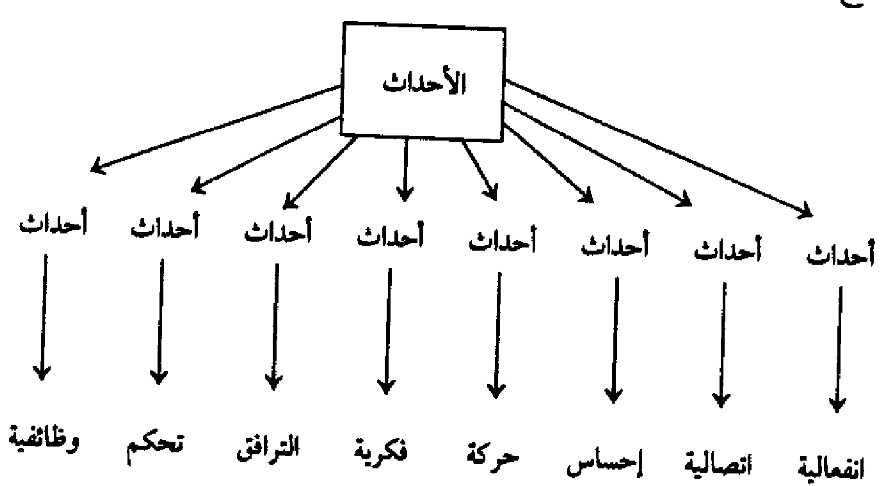
(17) ينظر Companential Niad P.93.



فالموجودات هي رأس الحقل ثم تندرج تحتها ثلاثة حقول: موجودات حية، وغير حية، وغيبية، ويندرج تحت كل منها حقول تستمر في الهبوط حتى تستغرق جميع الموجودات.

ب ـ الأحداث (Events):

ويقصد بالأحداث الأفعال التي تحدثها الجمادات، وتصنّف هذه الأحداث في حقول يتّصل بعضها ببعض أفقياً أو عمودياً كما مر معنا في الموجودات وكما يتضح من الشكل التالي:



ويضم كل حقل من هذه الحقول المتفرعة عن الأحداث حقولاً أخرى يندرج تحت كل منها حقول تأخذ في الهبوط والتوسع الأفقي حتى تشمل أحداث اللغة جميعها.

4 ـ المجردات (Abstracts):

وتندرج تحته جميع الصفات والأحوال والألوان فضلاً عن العدد والحرارة والمسافة والسرعة إلى غير ذلك، وهي أيضاً مثل سابقاتها تتصل بعضها ببعض أفقياً وعمودياً كما يتضح من الشكل التالي:



الحالة الجودة العمر العدد الحرارة المقدار الطاقة المركز اللون السرعة الجاذبية المسافة الصحية

ويندرج تحت كل حقل من هذه الحقول المتفرعة عن الحقل الرئيسي (المجردات) حقول أخرى تقل وتكثر بحسب مفردات كل حقل تأخذ في الهبوط والتوسع الأفقي إلى أن تأتي على الألفاظ المستعملة في المجردات جميعها.

وهذا النوع من التصنيف، وإن كنا نقر بأنه يمكن أن يستوعب ألفاظ اللغة جميعها، فإننا نأخذ عليه أنه جعل الصفات ضمن المجردات، ومن المعلوم أن المجرد هو ما عزل عزلاً ذهنياً، بمعنى أنه لا يمكن تصوره على هيئة من الهيئات عند ذكره «فالإنسان ـ مثلاً ـ موضوع شخص أما الإنسانية فهي فكرة مجردة»[18]. وهي بهذا المفهوم المعنى الذي يعزله الذهن عن جميع اللواحق والعلائق الحسية، الأمر الذي لا ينسحب على كثير من الصفات كاسم الفاعل واسم المفعول وصيغة المبالغة والصفة المشبهة وغيرها التي لا تطلق إلا وهي ملتصقة بموجود من الموجودات فلو قلت ـ مثلاً ـ هذا كاتب فإنك تشير إلى إنسان اتصف بالكتابة وهي بهذا يفهم منها شيئان ـ الحدث وهو حدث الكتابة ومن قام

(18) جميل صليبا. المعجم الفلسفي ص11.

به، فضلاً عن أن الصفات تشمل صفات الله تبارك وتعالى ـ وهي جزء من ذاته العلية.

لذلك فإن ما سنسير عليه في هذا البحث هو فصل الصفات عن المجردات وجعلها في حقل خاص يستقي أكثر مادته من حقل الأحداث وفق قواعد الاشتقاق المقررة في العربية، كالصادق المأخوذة من الصدق، والمعلوم المأخوذة من العلم، والفهّامة المأخوذة من الفهم، والكريم المأخوذ من الكرم، وهكذا، فضلاً عن صفات ليس لها أحداث أخذت منها.

2 ـ كفاية المتحفظ في اللغة:

معجم من معجمات الموضوعات[19]، ألّفه أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الطرابلسي المعروف بابن الأجدابي المتوفى حوالي منتصف القرن الخامس الهجري (470)هـ[20]، وقد طبع بمصر عام 1285هـ وعام 1287هـ وعام 1313هـ، وفي بيروت عام 1305هـ، وفي حلب عام 1343هـ، وفي العراق 1986، وأخيراً دار اقرأ في روما 1989 بتحقيق الأستاذ السائح علي حسين[21] قال مؤلفه في مقدمته بعد أن حمد الله بما هو أهله: «هذا كتاب مختصر في اللغة وما يحتاج إليه من غريب الكلام، أودعناه كثيراً من الأسماء والصفات، وجنّبناه حوشي الألفاظ واللغات، وأعريناه من الشواهد ليسهل حفظه، ويقرب تناوله، وجعلناه مغنياً لمن اقتصد في هذا الفن، ومعيناً لمن أراد الاتساع فيه وصنفناه أبواباً»[22]،

---

(19) يطلق كثير من الباحثين على هذا النوع من المعاجم معاجم المعاني أو معاجم الموضوعات، والحق أن هناك فرقاً بين التسميتين، فمعاجم المعاني ينبغي أن تطلق على معاجم تتناول الظواهر الدلالية كالمشترك والترادف والتضاد وغيرها، ومعاجم الموضوعات كانت في بداية أمرها تتناول موضوعاً واحداً كالإبل وخلق الإنسان والأنواء، ثم صارت تجمع شتى الموضوعات على نحو ما ظهر عليه الأمر في كتب الصفات والغريب المصنف. ومعاجم الموضوعات هذه خاصة وعامة، فالخاصة هي التي تتناول موضوعاً واحداً، والعامة هي التي تتناول موضوعات شتى، ومن أشهرها معجم المخصص (لابن سيده الأندلسي) وهذا المعجم الذي بين أيدينا (كفاية المتحفظ).

(20) الأعلام للزركلي ج1 ص32.

(21) اعتمدنا في هذه الدراسة على طبعتي بغداد تحقيق عبد الرزاق الهلالي وروما، تحقيق السائح علي حسين.

(22) كفاية المتحفظ تحقيق عبد الرزاق هلال ص21 وص36 تحقيق السائح علي حسين.

وكان عدد أبوابه ستّة وثلاثين باباً وخمسة عشر فصلاً صغيراً يرتبط كل منها بالباب الذي يندرج تحته، فضلاً عن أشياء كان يلحقها بهذا الباب أو ذاك دون أن ينص على أن ذلك باب أو أنه فصل، من ذلك أنه بعد أن أنهى باباً ذكر فيه أموراً تتعلق بالحب وأوصاف من وقع فيه شرع في ذكر ما تتزين به المرأة واضعاً ذلك تحت عنوان «حلي النساء»[23]. ولمّا كانت تلك الأمور ليست على صلة وثيقة بالباب الذي قبلها فإننا سنعدّها باباً مستقلاً، وبهذا يكون عدد أبواب الكتاب سبعة وثلاثين باباً.

وكان ترتيبه لتلك الأبواب وفق نسق لا يخلو من تسلسل منطقي، فلا يخرج من النوع الذي يشرع في عرضه إلا بعد أن يستوفي ما كان عاقداً العزم على عرضه منه، غير أن هذا لا يصل إلى حدّ القول بأنه صنّف ألفاظه في حقول دلاليّة، ويتضح هذا من عرضنا لما اشتمل عليه الكتاب:

1 - باب في صفات الرجال المحمودة.

2 - باب في صفات النساء المحمودة.

3 - باب ما يحتاج إليه من خلق الإنسان.

4 - باب ما دام الولد في بطن أمّه.

5 - باب في الحلي.

6 - باب في الإبل.

7 - باب في سير الإبل.

8 - باب في الخيل.

9 - باب أسماء الحرب.

10 - باب في السلاح.

11 - باب في السهام.

12 - باب في الدروع والبيض.

---

(23) السابق ص28(أ) و56(ب).

13 ـ باب في السّباع والوحوش.

14 ـ باب في الظباء.

15 ـ باب في البقر الوحشية.

16 ـ باب في الحمير الوحشية.

17 ـ باب في النعام.

18 ـ باب في الطير.

19 ـ باب في النمل والجراد والهوام.

20 ـ باب في نعوت القفار والأرض.

21 ـ باب في الرمال.

22 ـ باب في الجبال والأماكن المرتفعة والأحجار.

23 ـ باب في المحال والأبنية.

24 ـ باب في الرياح.

25 ـ باب في السحاب.

26 ـ باب في السيول والمياه.

27 ـ باب في المطر.

28 ـ باب في النبات.

29 ـ باب في النخل.

30 ـ باب في الأطعمة.

31 ـ باب في الأشربة.

32 ـ باب في أسماء الخمر.

33 ـ باب في الآنية.

34 ـ باب في الطيب.

35 ـ باب في الآلات ومشاكلها.

وبإلقاء نظرة متأنية على ترتيبه لأبوابه يتضح أنه لم يكن عشوائياً وإنما كان وفق خطة مرسومة ومدروسة بعناية، فما إن فرغ من الإنسان وما يتعلق به حتى انتقل إلى شيء قريب منه وهو الإبل التي كان العربي يأنس إليها ويضعها في مرتبة تقترب من مرتبة أبنائه، كيف لا؟ وهي رفيقه في سفره وأنيسه في وحدته ومغذيته بلبنها ووسيلته التي يرتحل عليها وطعامه الذي يقدّمه لضيفاته.

ولمّا تمّ له ذكر ما يتصل بها، انتقل إلى الخيل، وهي قريبة من الإنسان فعليها يصول ويجول ويشن الغارة ويدفع العدوّ ويحمي الذمار، ولما كانت الخيل على هذا النحو من الالتصاق بالحرب نراه ينتقل إليها ذاكراً أسماءها ثم إلى ما يستخدم فيها من سلاح.

وهكذا يسير في تصنيف كتابه إلى أن أتى على آخر باب من أبوابه.

3 ـ الحقول الدلالية التي وردت في كفاية المتحفظ:

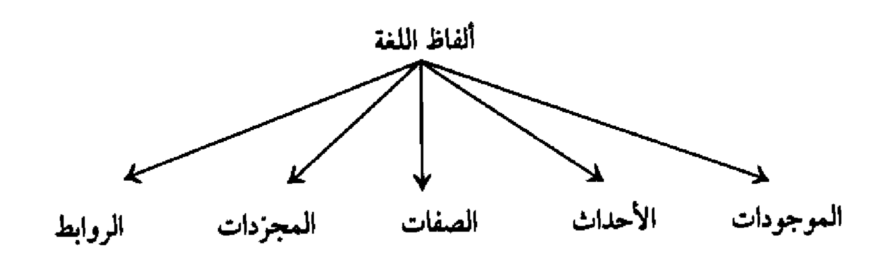
بيّنا في موضع سابق أن التصنيف الحقلي عرف ثلاث محاولات جادة هي:

1 ـ محاولة Ullmann.

2 ـ محاولة ماير.

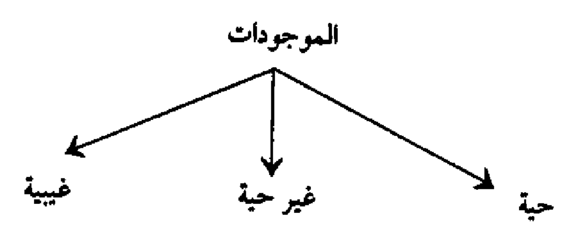
3 ـ محاولة أصحاب معجم العهد الجديد New Greek Tastement.

وأنّها أنسب محاولة يمكن أن تستغرق ألفاظ اللغة جميعها إذا أخضعت لتعديل يسير هي محاولة معجم العهد الجديد التي تصنّف ألفاظ اللغة على النحو التالي:



1 ـ الموجودات:

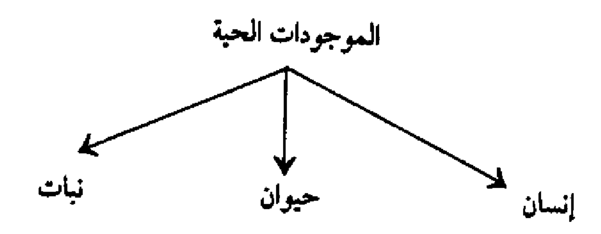
جمع لموجود ويرادفه مصطلح كائن، ويعرّفه الجرجاني بأنه «الذي يمكن أن يخبر عنه»[24] أي نقيض المعدوم. وهذا التعريف قريب من تعريف النحويين للاسم حيث ذهب جماعة منهم إلى أنه: ما جاز أن يخبر عنه[25] مستندين في هذا التعريف إلى المعنى الوظيفي، وسوف نستخدمه في هذا البحث للدلالة على الأشياء المجسّمة في الخارج، سواء أكان ذلك الجسم يمكن ملاحظته بالعين المجردة أم بالمجهر أم وقع الإخبار عنه في الأخبار الصحيحة (القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهرة) وعلى هذا فإننا سنقسمه إلى ثلاثة حقول أساسية. على النحو التالي:



ويضم كل حقل من الحقول الثلاثة حقولاً تقل وتكثر بحسب الأفراد المنضوين تحت كل منها. وذلك كما يلي:

أ ـ حقل الموجودات الحية:

ويضم ألفاظ الموجودات التي تدبّ فيها الحياة بمفهومها العام، وينقسم إلى ثلاثة حقول، يضم كل منها عدداً من الحقول كما يلي:

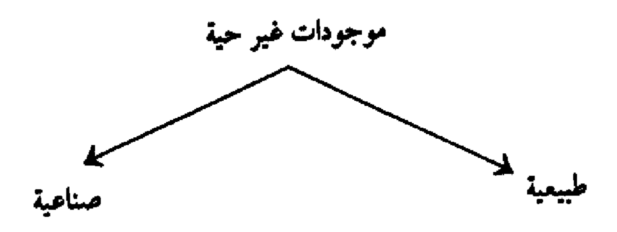


---

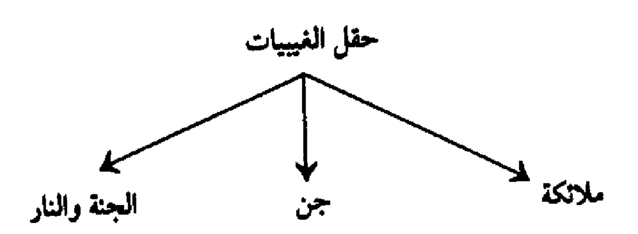
(24) الجرجاني. التعريفات. ص123.

(25) ينظر على سبيل المثال الأصول لابن السراج ح1 ص2 والإيضاح العضدي لأبي علي الفارسي ص1.

ب ـ موجودات غير حية (الجمادات) وينقسم إلى حقلين كبيرين:



ج ـ حقل الغيبيات ويضم ثلاثة حقول رئيسية كما يلي:



2 ـ الأحداث:

وهي جمع لحدث وهو كل ما يقوم به الإنسان أو غيره من أفعال إرادية أو غير إرادية[26]. وقد فضّلنا استخدام الحدث على الفعل في هذا التصنيف استناداً إلى تفريق النحويين بينهما، إذ يرون في الحدث شيئاً واحداً وهو الحدثية، أما الفعل فهو مكوّن من الحدث والزمن، يقول سيبويه «وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع»[27] إلى أن يقول: (والأحداث نحو: الضرب والحمد والقتل)[28].

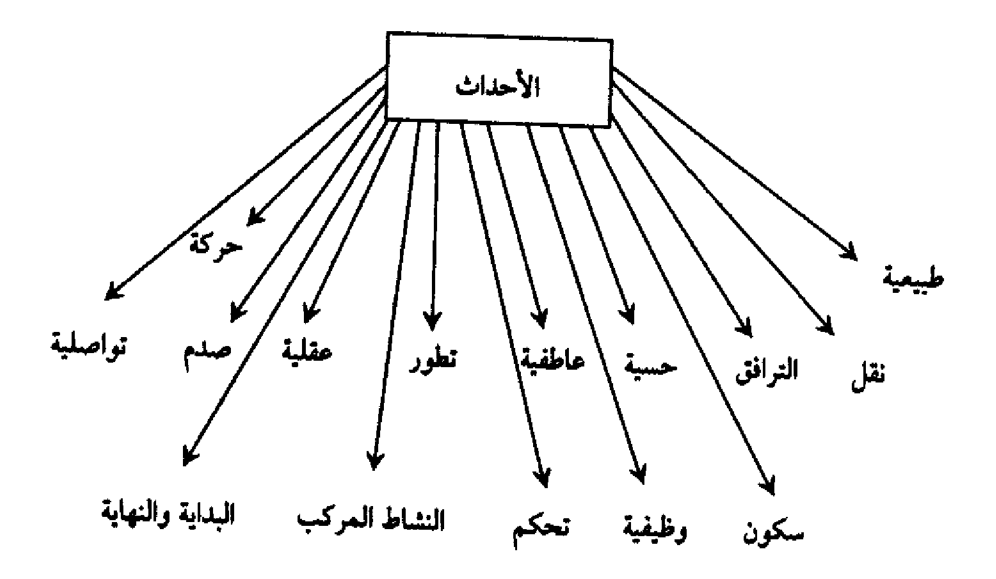
ويضم هذا الحقل مجموعة من الحقول يندرج تحت كل منها مجموعة من الحقول وذلك على النحو التالي:

---

(26) المعجم الوسيط مادة (حدث).

(27) سيبويه، الكتاب تحقيق عبد السلام هارون ج1 ص12.

(28) السابق وكذلك الصفحة.



1 ـ **الأحداث الطبيعية**: وهي التي تصدر عن مظاهر الطبيعة المختلفة كالرعد والبرق والأرض.

2 ـ **أحداث وظيفية**: وهي ما يصدر عن الأعضاء الوظيفية الموجودة في الموجودات الحية مثل: الأكل والإفراز والتناسل والموت والتعب.

3 ـ **أحداث حسية**: ما يصدر عن الحواس الخمس (السمع والبصر والشم والتذوق واللمس).

4 ـ **أحداث عاطفية**: (مثل الحب والكره والغضب... إلخ).

5 ـ **أحداث عقلية**: مثل التفكير والفهم والرجاء والأمل.

6 ـ **أحداث تواصلية**: وهي كل ما تتواصل به الموجودات من لغة وما في حكمها.

7 ـ **أحداث الترافق**: الصحبة والزواج والزيارة والاحترام والتعاون والتصالح والاختلاف والشتم والظلم والانفصال والتمرد.

8 ـ **أحداث تحكم**: كالتملك، والمنع، والحكم، والإلزام، والإلغاء، والعقوبة.

9 ـ **أحداث حركة**: مثل: التجول والهيام والخوض والسعي والظهور والصعود

والنقل والزعزعة والميد والمور والاقتراب والدنو والجفو والدفع والجر والجبذ.

10ـ **أحداث سكون**: مثل: السكون والإقامة والخلود والقطون.

11ـ **أحداث نقل**: مثل: التوزيع والمنح والانتشار والاستلام والتبليغ والغصب والسرقة والنهب والضياع والإزالة.

12ـ **أحداث الصدم**: مثل: القطع والضرب والقتل والأذى والتدمير والهجوم.

13ـ **أحداث تطور**: مثل: النمو والقوة والاشتداد والنقصان والفراغ والفساد.

14ـ **أحداث النشاط المركب**: كالعمل الزراعي والصناعي ومعالجة الأطعمة.

15ـ **أحداث البداية والنهاية**: كالبدء والشروع والانتهاء.. الخ.

3 ـ المجردات:

وهي المعنى الذي يعزله الذهن عن جميع اللواحق والعلائق الحسية، ويضم كل ما تجرّد عن المادة، مثل: الزمن والسرعة والألوان والأمراض والرائحة والحالة الصحية. الخ..

4 ـ الصفات:

وهي الأسماء الدالّة على بعض أحوال الذوات أو هي الحالات التي تكون عليها: كقوي وضعيف وعالم وجاهل... الخ، أو هي بمعنى أقرب «كل كلمة تدل على موصوف بالحدث، وتشمل الصفة في اللغة العربية ما يأتي:

أ ـ صفة الفاعل (اسم الفاعل).

ب ـ صفة المفعول (اسم المفعول).

ج ـ صفة المبالغة (صيغة المبالغة أو مبالغة اسم الفاعل).

هـ ـ صفة التفضيل (اسم التفضيل).

و ـ الصفة المشبهة[29].

---

(29) أقسام الكلام العربي ص221.

5 ـ الروابط:

وهي المفردات التي تحتاج إلى غيرها في تحديد معناها، أو هي المفردات التي تستخدم في الربط بين مفردات الحقول الأربعة السابقة وتشمل:

1 ـ الحروف في اصطلاح النحويين المتقدمين وهو ما دلت على معنى في غيرها[30].

2 ـ الضمائر المتصلة والمنفصلة.

3 ـ الأسماء الموصولة.

4 ـ أسماء الاستفهام.

5 ـ أسماء الشرط.

6 ـ كم الخبرية وما التعجبية.

7 ـ أسماء الإشارة.

والضمائر وما بعدها يمكن أن توضع تحت مسمّى عام يجمعها وهو «الكناية»[31]، وذلك لأنها ألفاظ عامة يكنى بها عن حقائق في الواقع غير اللغوي. فالضمائر أنا وأنت ونحن كنايات تستخدم في الدلالة على متكلم أو مخاطب أو متكلمين، وهي ليست مخصوصة بإنسان محدد، بل تنسحب على كل فرد تلبّس بذلك الموقف، والأسماء الموصولة كذلك يكنى بها عن أفراد، فالذي يكنى بها عن مذكر عاقل، والتي مؤنث عاقل، واللذان يكنى بهما عن مثنى... الخ، وأسماء الاستفهام؛ مثل: من، يكنى بها عن عاقل، غالباً، وما عن غير العاقل، غالباً، ومتى: يكنى بها عن زمان وأين عن مكان.. الخ، والأمر نفسه يقال في أسماء الشرط وكم الخبرية و«ما» التعجبية وأسماء الإشارة.

وبإخضاع ما اشتمل عليه «كفاية المتحفظ» من أبواب وفصول إلى هذا النوع من التصنيف وجدناه يضمّ الحقول الآتية:

---

(30) ينظر ـ مثلاً ـ شرح المفصل ح/ ص2 والمقرب ج1 ص46 والجمل ص17.

(31) ينظر. كفاية المتحفظ ص59 وما بعدها.

أولاً: حقل الموجودات:

1 - الموجودات الحية.

أ - الإنسان.

ب - جسم الإنسان وما يتعلق به.

أ ـ أسماء الجسم:

- جثة الإنسان. شخصه.
- جثمانه: جماعة جسمه.
- البشرة: ظاهر جلده كله.
- الأدمة: باطنه (باطن الجلد).

ب ـ أجزاء جسم الإنسان:

الرأس:

- قمته: أعلى رأسه.
- الفروة: جلدة الرأس خاصة.
- الفودان: جانبا الرأس.
- القمحدوة: الناشر.
- الشؤون: عروق في الرأس منها يجري الدمع إلى العينين.
- أم الرأس: جلدة رقيقة فوق الدماغ، إذا بلغت الشجة إليها قيل لها مأمونة.
- الغدائر: ذوائب الشعر، الواحدة غديرة.
- فرع المرأة: شعرها.
- الصماخ: ثقب الأذن الذي يفضي إلى المسمع.
- محيَّا الإنسان: وجهه.
- الأسارير: الكسور التي تكون في الجبهة وهي الغضون أيضاً.
- الجبينان: جانبا الجبهة.

العينان:

- الحجاج: العظم الذي ينبت عليه شعر الحاجب.
- الوجنة: أعلى الخد الذي تحته حجم العظم.
- المقلة: شحمة العين التي تجمع السواد والبياض.
- الحدقة: السواد الأعظم.
- الناظر: السواد الأصغر الذي يبصر فيه الرائي شخصه.
- الحماليق: بواطن الأجفان أحدها حملاق.
- الأشفار: شفر الأجفان التي ينبت عليها الشعر، الواحد شفر.
- الهدب: الشعر النابت عليها.
- المحجر: ما دار بالعين وهو ما يبدو من النقاب وجمعه محاجر.
- المأق والموق: طرف العين الذي يلي الأنف.
- اللحاظ: طرفها الذي يلي الصدغ.

الأنف:

- العرنين: الأنف وهو المعطس والمخطم والخرطوم.
- المارن: ما لان من الأنف.
- الأرنبة: طرف المارن.

الفم:

- الأسنان:
- اثنتان وثلاثون سناً، أربع ثنايا، وأربع رباعيات، وأربعة أنياب، وأربعة ضواحك، واثنتا عشرة رحى ثلاث من كل جانب، ثم أربعة نواجذ وهي أقصاها.

اللسان:

يذكر ويؤنث، وجمعه إذا ذكر ألسنة، فإذا أنث فالجمع ألسن.

- عكدة اللسان: أصله.

- الصردان: العرقان المستبطنان له.

العنق:

- الجيد: العنق وهو التليل، والهادي، والطلية والجمع طلى.

- الأخدعان: عرقان في موضع المحجمتين.

- الوريد: عرق في العنق يتصل بالقلب.

- الأوداج: العروق التي يقطعها الذابح من الشاة أحدها ودج.

- واللغاويد: لحم باطن الحلق مما يلي الأذنين.

- القصرة: أصل العنق.

العضد والذراع واليد:

- الضبع: العضد.

- المأيض: باطن المرفق وهو باطن الركبة أيضاً.

النواشر: عروق باطن الذراع، وكذلك الرواهش أيضاً، وقيل النواشر: عروق ظاهر الذراع، والرواهش عروق باطنها.

- المعصم: موضع السوار.

- الزند: طرف الذراع الذي انحصر عنه اللحم.

- رأس الزند: الذي يلي الخنصر هو (الكرسوع).

- رأس الزند الذي يلي الإبهام هو (الكوع).

- الراحة: الكف وفيها الأصابع.

- الإبهام: والسبابة ثم الوسطى ثم البنصر ثم الخنصر.

- السلاميات: العظام التي بين كل مفصلين من مفاصل الأصابع.

- الرواجب: بطون السلاميات من ظاهر الكف وظهور مفاصل الأصابع.

الظهر:

- الكاهل: مقدم الظهر مما يلي العنق وهو الكند والثبج.
- الصلب: من الكاحل إلى عجب الذنب.
- المطا: الظهر، وهو (الفرا) مقصور أيضاً.

الصدر:

- الحيزوم: الصدر وهو الكلكل، والبرك، والجوش، والجوشوش.
- الزور: مقدم الصدر.
- الترقوتان: العظمان المشرفان على أعلى الصدر.
- الهزضمة: التي بينهما وهي الثغرة.
- الفريصة: لحمة بين الثدي والكتف ترعد عند الفزع.

الجوف:

- الفؤاد: وهو القلب وسمي الجنان أيضاً. وفي القلب:
- سويداؤه: وهي سوداء وسط القلب.
- خلب القلب: حجابه وكذلك شغافه.

البطن:

- السرة: فأما السرر فهو تقطعه القابلة، والذي يبقى في البطن فهو السرة.
- الثنيّة: ما بين السرّة إلى العانة وهي مراق البطن بتشديد القاف.

مؤخر الإنسان:

- أليتاه: وهو الكفل والردف والبوص والعجز والعجيزة.
- الرقعان: باطن أصل الفخذين وأحدها رَفْغٌ ورُفْغٌ.
- الرَّضَفَة: العظم المطبق على رأس الركبة.

أطوار عمر الإنسان(32):

ما يستوي فيه النوعان (الذكر والأنثى):

- جنين: ما دام في بطن أمه.
- منفوس: إذا ولد.
- وجيه: إذا خرج رأسه قبل رجليه.
- كتن: إن خرجت رجلاه قبل رأسه.

الذكر:

طفل ورضيع. جعفر (إذا ارتفع شيئاً وأكل) فطيم (إذا فطم) ـ حَزَوّر (إذا قوى وخدم) ـ يافع (إذا ارتفع فوق ذلك) ـ مراهق (إذا قارب الحلم) ـ محتلم وحالم (إذا بلغ الحلم) ـ طارّ (إذا بقل وجهه) عانس (إذا جاوز وقت النكاح) ـ كهل (إذا اجتمع وتم) ـ أشيب (إذا رأى البياض) وأشمط ـ شيخ (إذا استبانت فيه السن) ـ مسن (إذا ارتفع عن ذلك) قحم (إذا ارتفع عن ذلك) ـ دنف (إذا قارب الخطو) ـ هرم (إذا زاد عن ذلك) خرف (إذا ذهب عقله من الكبر).

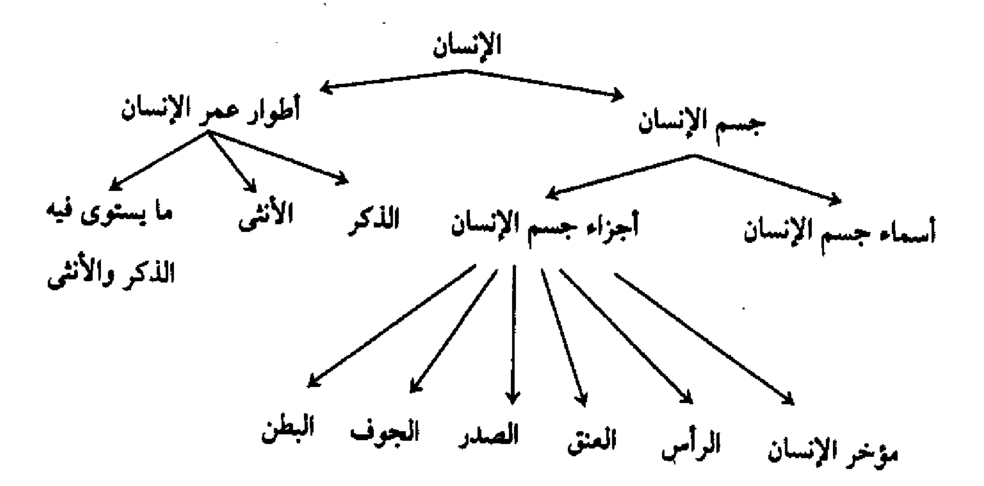
الأنثى:

جارية (ما دامت صغيرة) ـ كاعب (إذا كعب ثديها أي استدار في صدرها) ـ ناهد (إذا ارتفع ثديها) ثم معصر (إذا قاربت المحيض) ثم عارك (إذا رأت الدم) ثم عانس (إذا بلغت العشرين ولم تتزوج) ثم عانق (ما دامت لم تتزوج) ثم ثيّب (إذا تزوجت) ثم شلهة (إذا بلغت ثلاثين أو فوقها) ثم عوان ونَصَف (إذا جاوزت الأربعين) ثم حيزبون (إذا عجزت وفيها بقية من شباب).

---

(32) السابق ص70 وما بعدها.

ويمكن تمثل ما سبق بالشكل التالي :



ـ الحيوانات ويضم خمسة حقول :

1 ـ الحيوانات البرية .

2 ـ الحيوانات البحرية .

3 ـ الطيور .

4 ـ المجهريات .

5 ـ الحشرات .

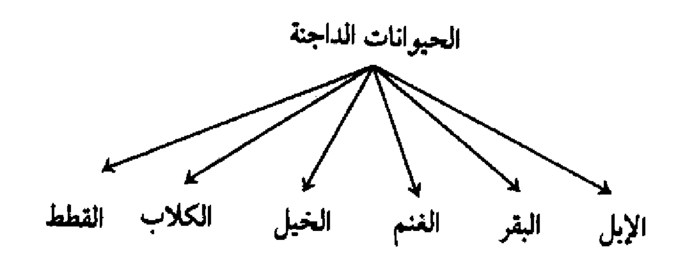
الحيوانات

مجهريات حشرات طيور بحرية برية

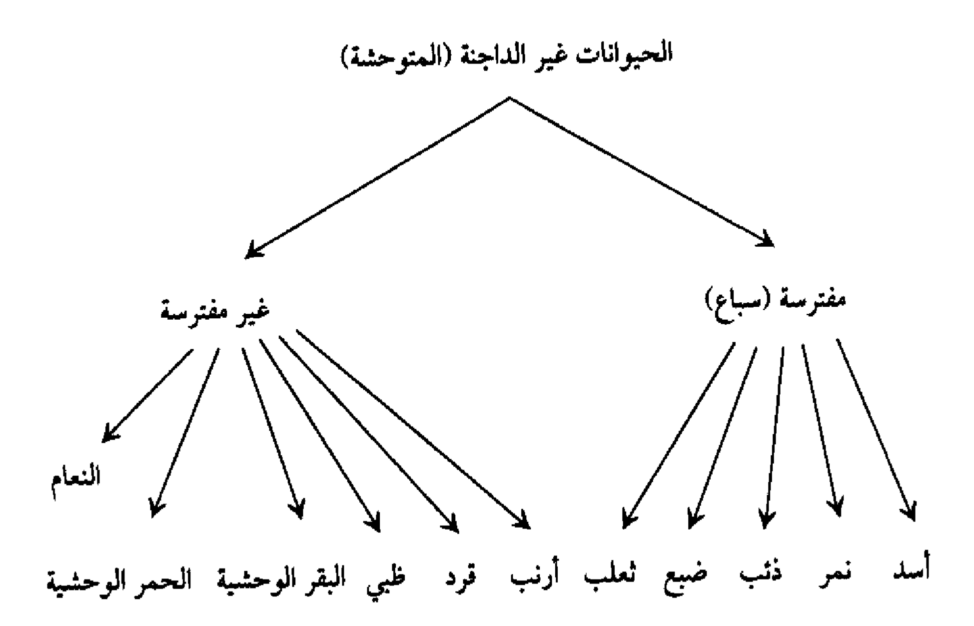
1 ـ الحيوانات البرية ويضم :

2 ـ حيوانات داجنة (أهلية) ويضم :

الإبل ـ البقر ـ الغنم ـ الخيل ـ قطط ـ كلاب ـ أرانب .



حيوانات غير داجنة (متوحشة):



ويضم:

- سباع (مفترسة) وغير سباع (غير مفترسة).
- سباع مفترسة ـ ويضم الأسود، النمور، الذئاب الخ.
- غير سباع (غير مفترسة) ويضم:

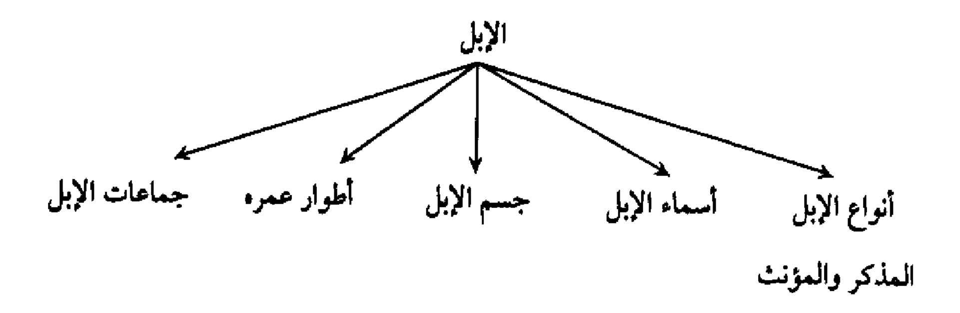
الفيلة، الظباء، البقر الوحشي، الحمر الوحشية، النعام.

كما هو موضح في الشكل السابق.

* وما ورد في الكفاية من ألفاظ الحقل (حقل الحيوانات البرية):

- الحيوانات الداجنة (الأهلية).

الإبـل[33]:



أطوار عمر الإبل:

- الربَع: من أولاد الإبل: ما نتج في أول النتاج عند إقبال الربيع والأنثى ربعة.
- الهُبَع: ما نتج في آخر النتاج عند إقبال الصيف. والأنثى (هُبَعَة).
- خَلِفة: إذا حملت الناقة.
- العُشَراء: إذا بلغت عشرة أشهر والجمع عِشَار.
- السليل: إذا وضعت ولم يعرف أذكر هو أم أنثى.
- السقب: إذا كان ذكراً والأنثى (حائل).
- ثم حُوار: إلى أن يفطم.
- ثم فَصيل: إذا فطم.
- ثم ابن مَخاض: إذا دخل في الثانية والأنثى بنت مخاض.
- ثم ابن لَبون: إذا دخل في السنة الثالثة والأنثى بنت لبون.
- ثم حُقّ: إذا دخل في الرابعة والأنثى حُقّة.
- ثم جَذَع: إذا دخل في الخامسة والأنثى جَذَعة.

(33) السابق ص80 وما بعدها.

أنواع الإبل (الذكر والأنثى):

ما يستوي فيه الذكر والأنثى:

ـ البعير اسم يقع على الذكر والأنثى.

الذكر:

ـ الجمل: بمنزلة الرجل والناقة بمنزلة المرأة.

ـ القعود: بمنزلة الفتى.

ـ الأنثى: الناقة بمنزلة المرأة.

ـ القلوص: بمنزلة الجارية.

ـ الشارف: الناقة المسنّة.

جماعات الإبل:

ـ الذود: ما بين الثلاث[34] إلى العشرة.

ـ القرمة: فوق ذلك إلى الأربعين.

ـ الهيعة: فوق ذلك.

ـ العكرة: ما بين الخمسين إلى السبعين.

ـ هنيدة: المائة من الإبل.

ـ هند: المائتان.

ـ العرج: نحو خمس مائة من الإبل.

الخيـل[35]:

أنواعها (الذكر والأنثى):

الذكر الحصان.

الأنثى الحجر.

الخيل

أسماء الخيل — جماعات الخيل

---

(34) السابق ص94 وما بعدها.

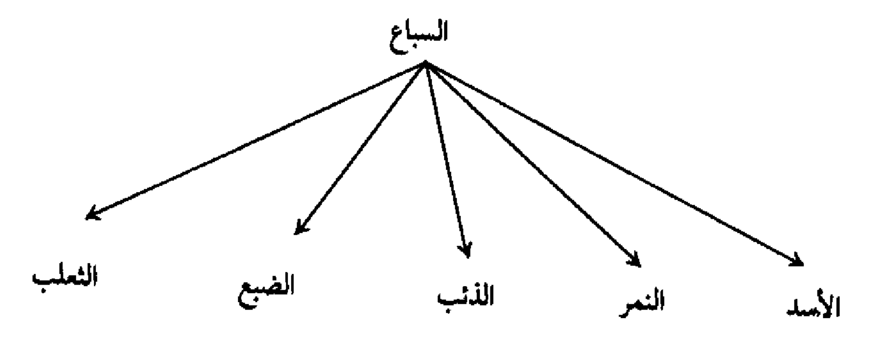
(35) السابق ص110 وما بعدها.

جماعات الخيل:

- الكتيبة: الجماعة من الخيل.
- الرعلة: القطعة من الخيل.

الحيوانات غير الداجنة (المتوحشة):

السـباع (المفترسة)[36]:



الأسد:

الذكر: الليث والضيغم والضرغام والهزبر والهيضم (والأنثى لبوة).

- أسماء ولد الأسد:

الشبل والشبع والحفص.

النمر:

أنواع النمر: الذكر والأنثى.

الذكر والأنثى:

الذكر السبنتي والأنثى سبنتاء.

الذئب:

---

(36) السابق ص127 وما بعدها.

- أسماء الذئب:

الذكر: السِّيْد الذئب وهو السرحان والطمل والطملال والأطلس واللعوض والعملس وأوس وذؤالة.

الأنثى: السلقة.

ولد الذئب: السمع ولد الذئب من الضبع.

الضبع:

- أسماء الضبع:

جبال، جبل، جعار للذكر، أم عامر، أم عمرو، أم خنور الأنثى.

الثعلب:

- أسماء الثعلب:
- الثُّعلبان. الذكر.
- الثعلبة وترملة الأنثى.
- ولد الثعلب الهجرس والتتفل.

غير المفترسة:

غير المفترسة

الأرنب — القرد — الظبي — البقر الوحشية — الحمر الوحشية — النعام

الأرنب:

- أسماؤها:
- الذكر: الخُزَز وجمعه خِزَّان.
- الأنثى: العكرشة.
- ولد الأرنب: الخرنق.

القرد:

- أسماؤها:

الأنثى: القشة والمنة.

ـ ولد القردة: الهوذل.

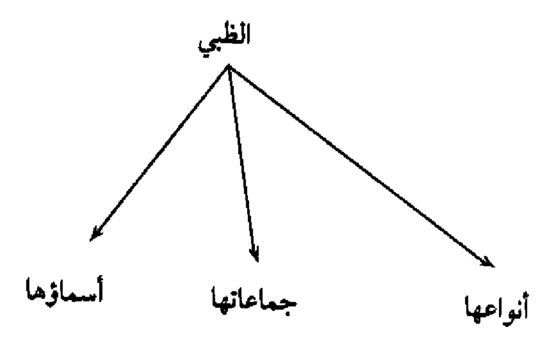
الظبي[37]

أنواعها:

ـ الآرام: ظباء خالصة البياض الواحد منها رائم.

ـ العفر: ظباء قصار الأعناق... الخ.

ـ الأدم: ظباء طوال الأعناق.



جماعاتها:

ـ السرب الإجل وجمعه آجال، والفور (جمع لا واحد له من لفظه).

ـ أسماؤها:

ولدها: الخشف، الطلا، الغزال، الشادن، اليعفور.

البقرة الوحشية[38]:

أسماؤها:

الأنثى: الغيطلة، الحسيلة، لآة.

ـ الذكر: اللأي، اللهق، والشبب، أشبوب، والمشيب.

---

(37) السابق ص130 وما بعدها.

(38) السابق ص132 وما بعدها.

ـ ولدها: الجؤذر، اللغز، الغضيض، الذرع، الفرقد، البرغز، البحزج والغفر.

جماعاتها:

ـ الزيرب، الإجل (وجمعها آجال)، والصوار.

الحمر الوحشية[39]:

أسماؤها:

ـ الذكر: المسحل (فحل العانة وجمعه مساحل) والفلو (الحمار الخفيف) والجاب (الحمار الغليظ) والأقمر (الأبيض) والحاقب (الذي موضع حقيبته بياض).

ـ الأنثى: الأتان والسمحج (الأتان الطويلة) والنموص (التي لم تحمل).

ـ ولدها: العفو والتولب والجحش.

ـ جماعاتها:

العانة: (وجمعها عون).

النعام[40]:

ـ أسماؤها:

الذكر: الظليم، والهيق، والهقل، والحقيدد، والنقنق، والصعل.

ـ ولدها: الرئال والحفان.

الطيور[41]:

الداجنة: اليمام.

غير الداجنة:

ـ الجارحة.

الطيور

الداجنة   غير الداجنة

---

(39) السابق ص132 وما بعدها.

(40) السابق ص134 وما بعدها.

(41) السابق ص137 وما بعدها.

ـ النسر.

أسماؤه!! الذكر: المفرجي (النسر العظيم) والقشعم.

ـ الصقر:

أسماؤه.

الذكر: السوذينق والأجدل والقطامي واللقوة والعقاب.

ـ غير الجارحة (بغاث الطير).

1 ـ القطاة.

أسماؤها:

الأنثى: الغطاطة، الهودة.

2 ـ الحمامة.

أسماؤها:

الأنثى: العكرمة.

ـ أفراخها: الجوزل والجمع جوازل.

3 ـ الفاختة:

ـ أسماؤها:

الأنثى: الصلصلة.

4 ـ الصرد:

ـ أسماؤه:

5 ـ الواقي.

6 ـ الحجل.

ـ أسماؤه.

ـ الذكر: اليعقوب والجمع يعاقيب.

الأنثى: حجلة.

ـ أولادها: السلك (الذكر) والأنثى (سلكة).

7 ـ الحباري.

8 ـ البلبل.

ـ أجزاء جسم الطير.

ـ جناحاه (ويسميان السقطان).

وفي الجناح عشرون ريشة:

أربع منها قوادم وهي أعلاها، ثم أربع مناكب، ثم أربع كلي، ثم أربع خواف، ثم أربع أباهر وهي التي تلي الجنب.

ـ العرف للديك وكذلك للخرب ويسمى العفرية.

الحشرات والزواحف(42):

ـ الحشرات الطائرة: النحل، الجراد، الجندب، الذباب.

ـ الحشرات غير الطائرة: الخنفس، والقملة، القراد، العقرب، العناكب، والقرينى، الفارة، الضب واليربوع والظربان.

ـ البرمائية: الضفدع.

ـ الزواحف/ الأفعاء السلحفاة.

النبات(43):

ـ وهو الحقل الرئيسي الثالث من حقول الموجودات الحية ويضم حقلين رئيسين:

حقل النباتات البرية وحقل النباتات البحرية.

ـ حقل النباتات البرية: وهي النباتات التي تنبت على اليابسة وفيها: ويضم حقلين: حقل النباتات الفوقية، وحقل النباتات التحتية.

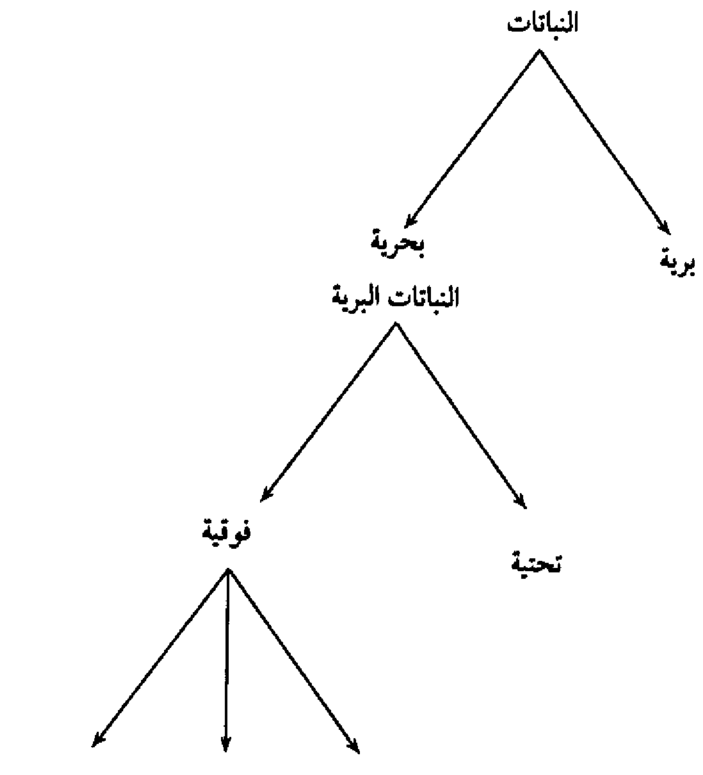
---

(42) السابق ص143 وما بعدها.

(43) السابق ص192 وما بعدها.

النباتات البرية الفوقية :

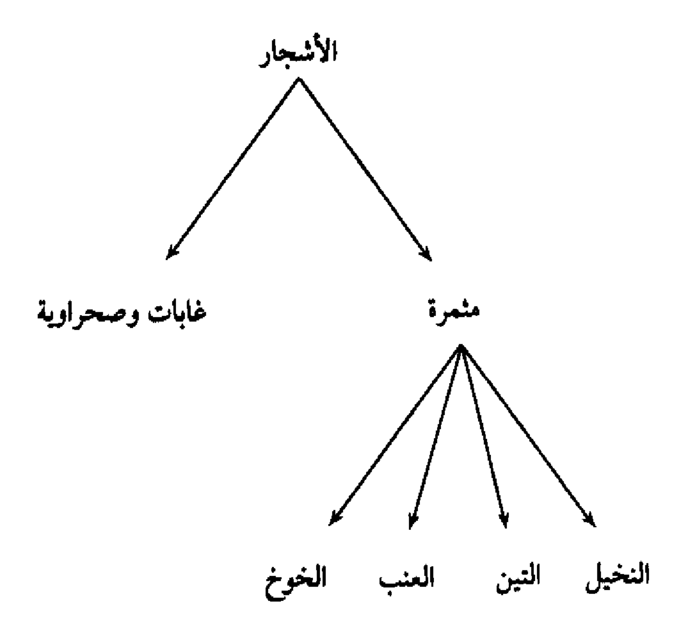
- الأشجار .
- أشجار مثمرة .



أسماؤها :

- أطوار أعمارها : أجزاء جسمها .
- أطوار ثمارها - جماعاتها .
- التين .
- الخوخ .
- العنب .

ويمكن توضيح ذلك بالشكل التالي :



الأشجار غير المثمرة:

الأرطي، والألاء، والأثل، والطرفاء، والسرح، والعود، والكنهبل، والميس، والأراك.

ـ البقوليات: الفول ـ العدس ـ الجلبان ـ الكزبرة.

ـ حبوب.

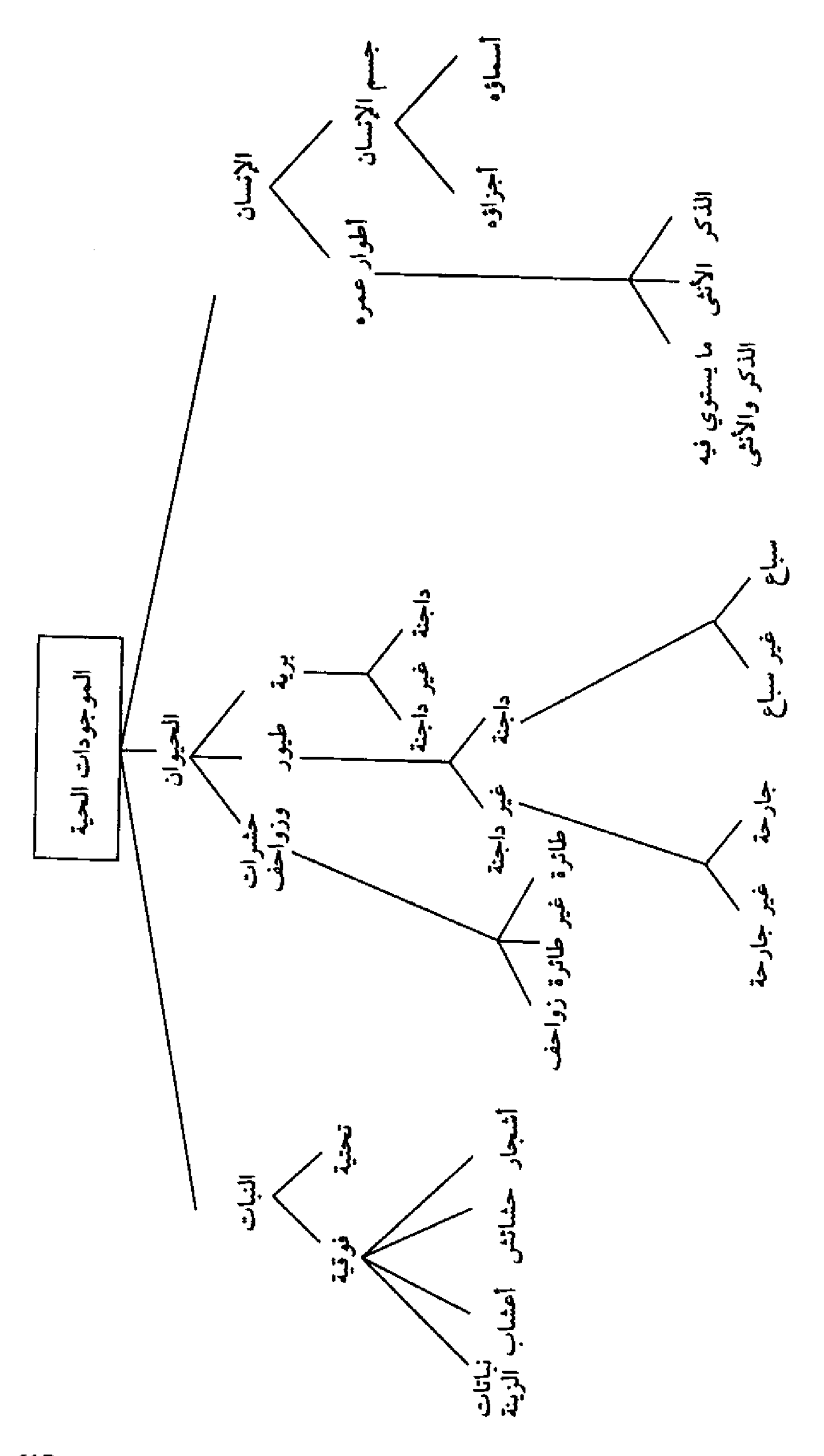
الحشائش والأعشاب:

الكلأ، الأبّ، والآس، والظيان.

نباتات الزينة والأزهار:

النَّور، البراعيم... الخ.

نخلص مما تقدم إلى أن كتاب كفاية المتحفظ اشتمل على ألفاظ تخص حقل الموجودات الحية بفروعه الثلاثة، ولكنه لم يستغرقها جميعاً وذلك كما هو موضح في الرسم التالي:


الموجودات الحية
النبات
نجمية
فوقية
أشجار
حشائش
أعشاب
نباتات الزينة
الحيوان
حشرات وزواحف
طائرة
غير طائرة
زواحف
طيور
داجنة
غير داجنة
جارحة
غير جارحة
سباع
غير سباع
برية
داجنة
غير داجنة
الإنسان
أطوار عمره
الذكر
الأنثى
ما يستوي فيه الذكر والأنثى
جسم الإنسان
أعضاؤه
أجزاؤه

ثانياً: الموجودات غير الحية: ويضم حقلين أساسين:

- موجودات طبيعية - وموجودات صناعية.

وقد اشتمل الكتاب على ألفاظ تخص الحقلين وذلك على النحو التالي:

أ - حقل الموجودات الطبيعية:

1 - موجودات طبيعية علوية:

ظواهر طبيعية: رياح[44]:

أنواعها: الصَّبا، الدَّبور، الشمال - الأزيب، العرعر، القاصف.

- السحاب[45].

أنواعه: المزن، الغيم، الرباب، الخُلَّب.

- المطر[46].

أنواعه: الودق، السيل، الغيث، الصيِّف.. الخ.

2 - موجودات طبيعية سفلية:

- الأرض.

أسماؤها: الفلاة، الفيافي.. الخرق، البلقع.

- ما ارتفع منها:

- الجبال: أسماؤها: الطَّوْد.

- أجزاؤها: النيق (أعلى الجبل).

- موارد طبيعية، أنواعها:

- التراب وما يتصل به.

- الرمال.

---

(44) السابق ص173 وما بعدها.

(45) السابق ص178 وما بعدها.

(46) السابق ص183 وما بعدها.

ـ أسماؤها: الصعيد، الثرى، اليوغاء.. الخ.

ب ـ الموجودات الصناعية

أولاً: موجودات مبنية:

ـ مساكن.

الربع، المربع... خباء، أطراف، عقر.

ثانياً: موجودات صناعية غير مبنية:

1 ـ أسلحة[47]:

ـ السيوف.

ـ أسماؤها أجزاؤها.

ـ الرماح.

ـ أسماؤها:

ـ السهام.

ـ أجزاؤها.

ـ الدروع والبيض.

ـ أسماؤها.

2 ـ أدوات وآلات عامة:

ـ فأس.

3 ـ أوعية:

ـ القربة، الذوارع، الأسفَية.

4 ـ مواد معالجة:

أ ـ أطعمة:

ـ العصيدة، اللهيدة، الرغيدة، اللمص.

---

(47) السابق ص116 وما بعدها.

ب ـ الأشربة[48]:

ـ اللبن، العسل، الخمر.

ج ـ الطيب[49]: المسك، الصوار، الملاب.

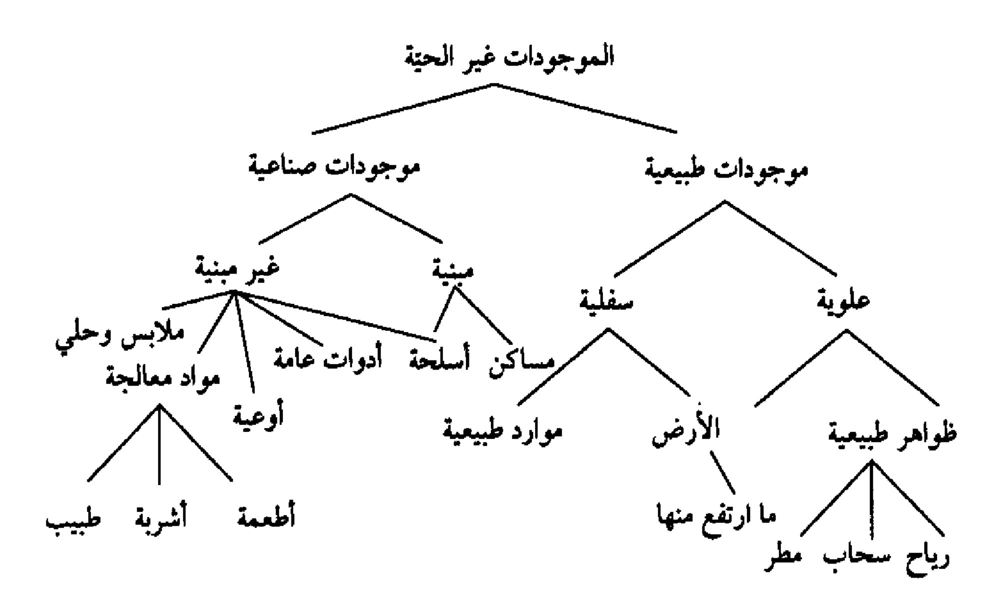
5 ـ الملابس والحلي:

أ ـ الملابس. . . . . .

ب ـ الحلي:

الرعث (القرط) والقلب. . . الخ.

يتضح مما تقدم أن حقل الموجودات غير الحية ضمّ، كما في كفاية المتحفظ، ألفاظاً من الحقلين الأساسيين ولكنه لم يستغرقها جميعاً، وذلك كما هو موضح في الشكل التالي:



(48) ينظر السابق ص215 وما بعدها.

(49) ينظر السابق ص233 وما بعدها.

الحقل الثاني: الأحداث

ضم الكتاب حقلي الأحداث الآتية:

- حقل أحداث حركة (تنقل).
- حقل أحداث صدم.

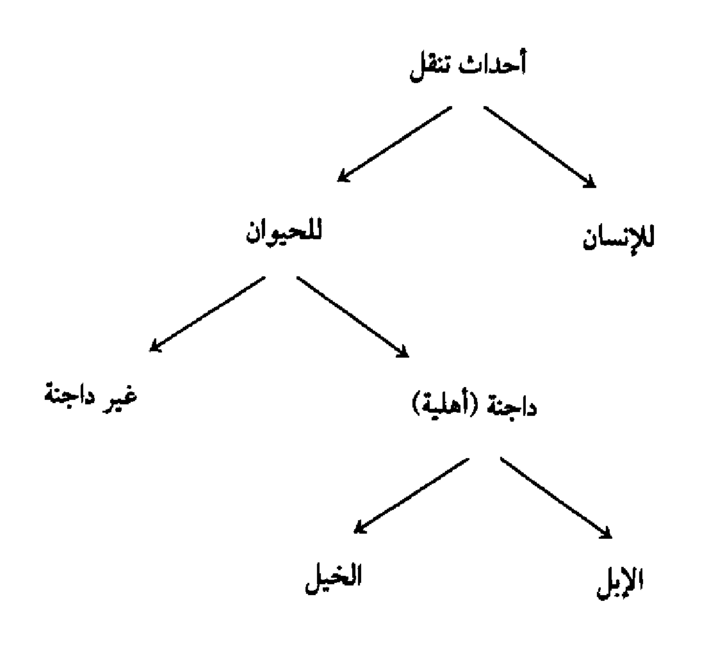
أولاً: حقل أحداث الحركة:

ويضم حقل أحداث الحركة حسب خطة التصنيف عشرة حقول فرعية عامة، غير موجهة، موجهة، عمودية، جانبية، تنقل، قرب وبعد، دفع، جر، اختفاء.

وما ورد من هذا الحقل في هذا الكتاب هو الحقل الفرعي (حركة التنقل) حيث خصص بابين من كتابه للسير وأنواعه.

- أحدها لسير الإبل والثاني لعدو الخيل[50].

وعند تصنيف هذه الألفاظ يقسم هذا الحقل الفرعي إلى مجموعة من الحقول الفرعية بحسب أنواع الكائنات الحية كما هو موضح في الشكل الآتي:

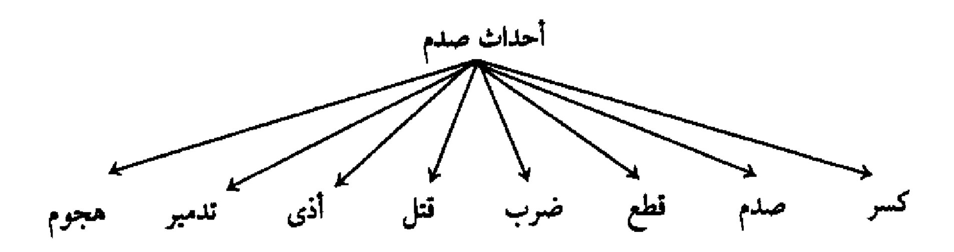


(50) ينظر صفحات 98 و99 و104 و105.

وبهذا يكون تصنيف هذين البابين تحت حقل أحداث التنقل الخاصة بالحيوان ثم بالحيوان الداجن ثم بالإبل والخيل.

ثانياً: حقل أحداث الصدم:

ويضم حقل أحداث الصدم حسب خطة التصنيف ثمانية حقول كما هو موضح في الشكل التالي:



وقد ضم الكتاب من هذا الحقل ثلاثة حقول فرعية:

- حقل الاصطدام.
- حقل القطع.
- حقل القتل.

ويكون تصنيف الألفاظ الواردة في الكتاب في الحقول السابقة على النحو التالي:

1 ـ حقل الاصطدام.

- الهتاع: الجلاد بالسيوف.

2 ـ حقل القطع ويضم:

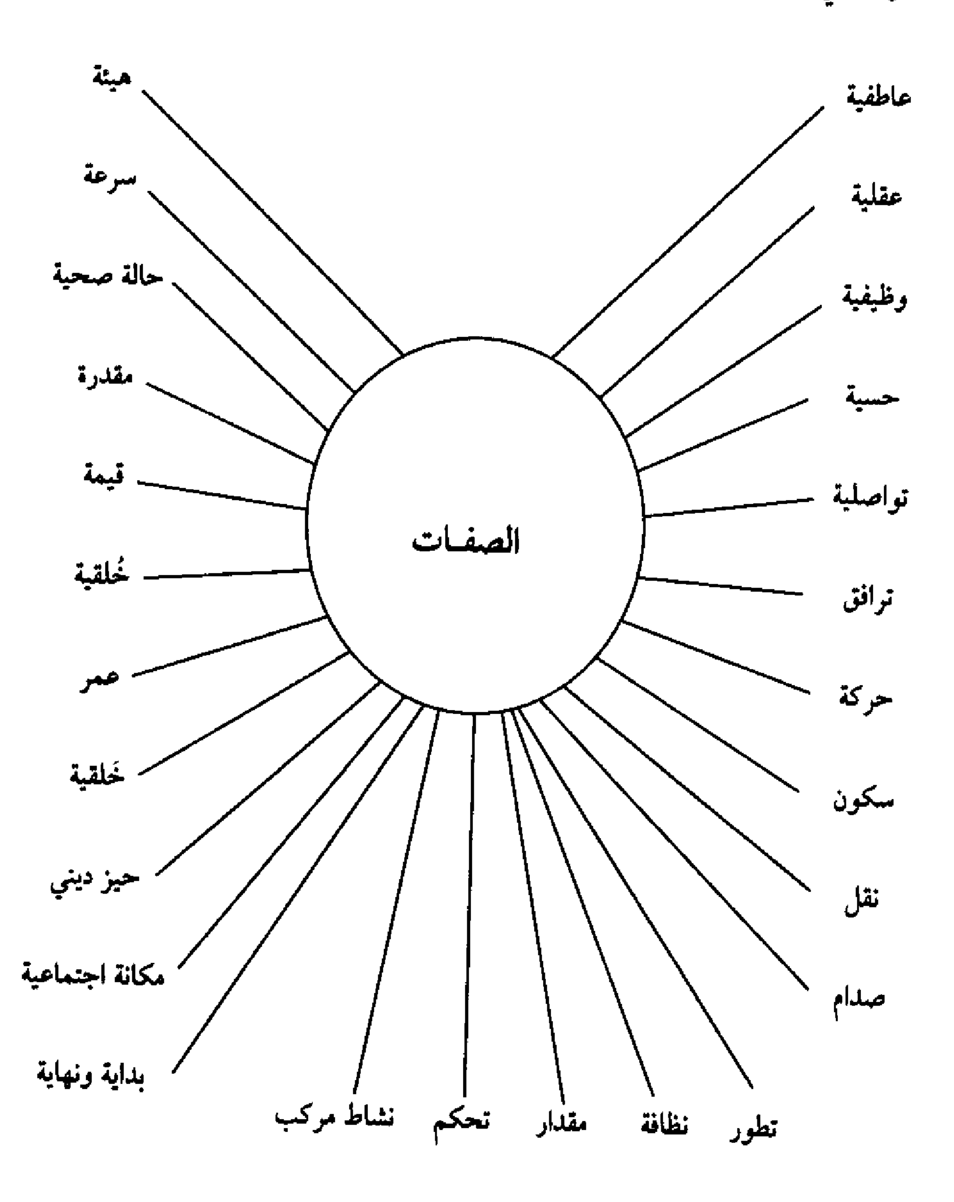
- المداعة: المطاعنة.
- والوخض: الطعن في الجوف.
- والغموس: الطعنة النافذة.

3 ـ حقل القتل. ويضم:

الهرج (من معانيه القتل)

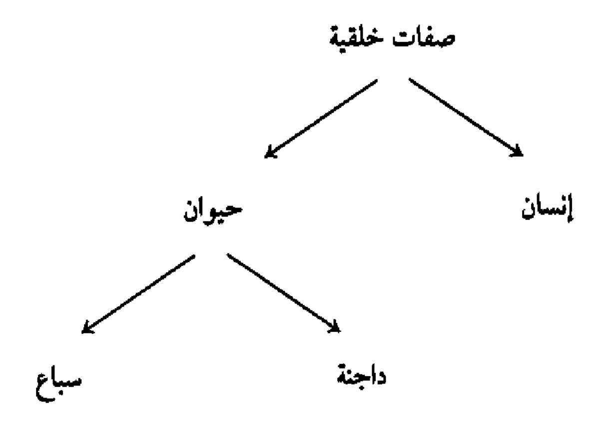
الحقل الرابع: الصفات

يضم حقل الصفات حسب خطة التصنيف ستة وعشرين حقلاً فرعياً على النحو التالي:



وقد جاء في الكتاب ما يمكن أن يصنف تحت حقل الصفات الخَلْقية والصفات الخُلُقية. فإن كانت الصفة أطلقت على الموصوف بسبب أمر ألم به من تكوينه فتلك صفة خَلْقية، وإن أطلقت عليه بسبب إقدامه على عمل من الأعمال أو تلبسه بأمر من الأمور فتلك صفة خُلُقية وذلك كما هو موضح فيما يلي:

أولاً: حقل الصفات الخَلْقية وينقسم إلى حقلين أساسين: صفات خَلْقية خاصة بالإنسان وصفات خَلْقية خاصة بالحيوان.



ويضم حقل صفات الإنسان الخَلْقية كل صفة وجدت في الإنسان من أصل خَلْقته مثل[51]:

1 ـ صفات مشتركة:

ـ الأجنه: من كان عظيم الجبهة.

ـ الأغم: من كان شعر رأسه سائلاً في وجهه حتى تضيق به الجبهة.

ـ الأفرع والأنثى فرعاء: من كان شعر رأسه كثيراً.

ـ الأصلع من انكشف رأسه من الشعر.

ـ الأنزع: من انحسر الشعر عن جانبي ناصيته يميناً وشمالاً.

ـ الأجلى: من زاد على ما تقدم قليلاً.

(51) ينظر السابق ص77 وما بعدها.

- الأزج: من كان طويل الحاجبين.

- الأقرن: من كان متصل الحاجبين.

- الأبلج: من كان نفياً من الشعر ما بين الحاجبين.

- الأعين: من كان عظيم العينين.

2 ـ صفات النساء الخَلْقية (الممدوحة)[52]:

- الخَوْد: المرأة الحسناء الناعمة.

- الغادة: الناعمة.

- الممكورة: المطوية الخَلْق.

- التجنداة: التامة القصب.

- الخدليجة: الممتلئة الذراعين والساقين.

- الهركولة: العظيمة الوركين.

- الرداح: الثقيلة العجز.

- البضة: الرقيقة الجلد.

3 ـ صفات النساء المذمومة: (الخَلْقِية)[53]:

- القمضاج: المشرقية اللحم.

- الكرواء: الدقيقة الساقين.

- الرصعاء: الزلاء وهي الرسماء.

- النهصلة: القصيرة.

- الشريم: المفضاة.

وأما حقل الصفات الخَلْقية عند الحيوان فما وجد من ألفاظه في الكتاب يتعلق بحيوانين داجنين الإبل والخيل:

---

(52) ينظر السابق ص47 وما بعدها.

(53) ينظر السابق ص51 وما بعدها.

أولاً: حقل الصفات الخَلْقية (عند الإبل)[54]:

- الحرف: الناقة الضامرة.
- العنس: الشديدة الصلبة.
- الشملال: الخفيفة وكذلك الشملة.
- العنتريس: الشديدة.
- العذافرة: الصلبة.
- العلنداة: الغليظة.
- اليعملة: التي تعمل في السفر.
- الوجناء: الشديدة.
- الناجية: السريعة.

ومن الصفات الخَلْقية ألوانها[55]:

- الأدم: الإبل الخالصة البياض.
- العيس: التي يخلط بياضها شيء من شقرة.
- الصهب: التي تغلب عليها الشقر... الخ.

ثانياً: حقل الصفات الخَلْيقة (عند الخيل)[56]:

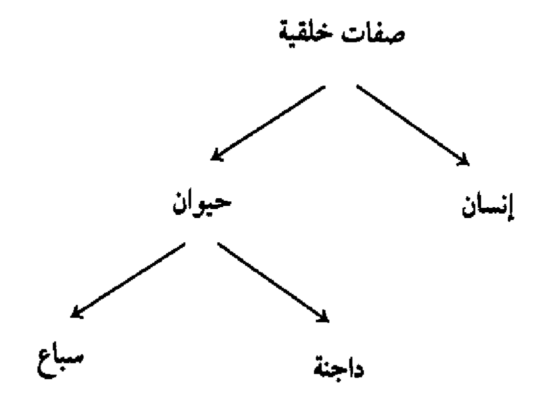
- الكميت: الفرس الشديدة الحمرة... الخ.
- الورد: فيما بين الكميت والأشقر.
- الأدهم: الأسود.
- الأحوى: الأخضر الذي يضرب لونه إلى سواد والجمع سود.
- البهيم: المصمت اللون وهو الذي لا شية فيه أي لون كان.

(54) ينظر السابق ص87 وما بعدها.

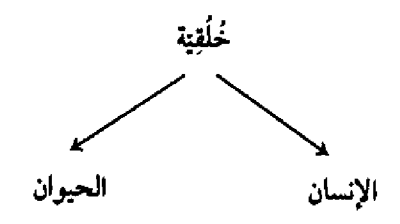
(55) ينظر السابق ص96 وما بعدها.

(56) ينظر السابق ص108 وما بعدها.

ثالثاً: حقل الصفات الخُلُقية:



وينقسم إلى حقلين أساسيين هما: حقل الصفات الخُلُقية عند الإنسان وحقل الصفات الخُلُقية عند الحيوان. كما هو موضح في الشكل التالي:



1 ـ صفات الإنسان الخُلُقية[57]:

أ ـ المحمودة ـ الجواد: الرجل السخي ـ الخرق: الكريم.

ـ الخضم: الكثير العطايا.

ـ الماجد: الشريف.

ـ السميدع: السيد.

ـ الأريب: العاقل.

ـ البطل: الرجل الشجاع[58].

ـ والكمي: كذلك.

---

(57) ينظر السابق ص38 وما بعدها.

(58) ينظر السابق ص42 وما بعدها.

ـ والذمر: كذلك.

ـ والشهم: الحديد القلب.

ب ـ المذمومة:

ـ اللحز: البخيل.

ـ الشرس: السيّيء الخلق.

ـ الزمل: الضعيف.

ـ الغمر: الذي لم يجرب الأمور.

ـ المأفون: الضعيف العقل والرأي.

ـ الهلباجة: الأحمق.

نخلص مما تقدم إلى أن كتاب (كفاية المتحفظ) لابن الأجدابي ضم ثلاثة حقول أساسية هي حقول:

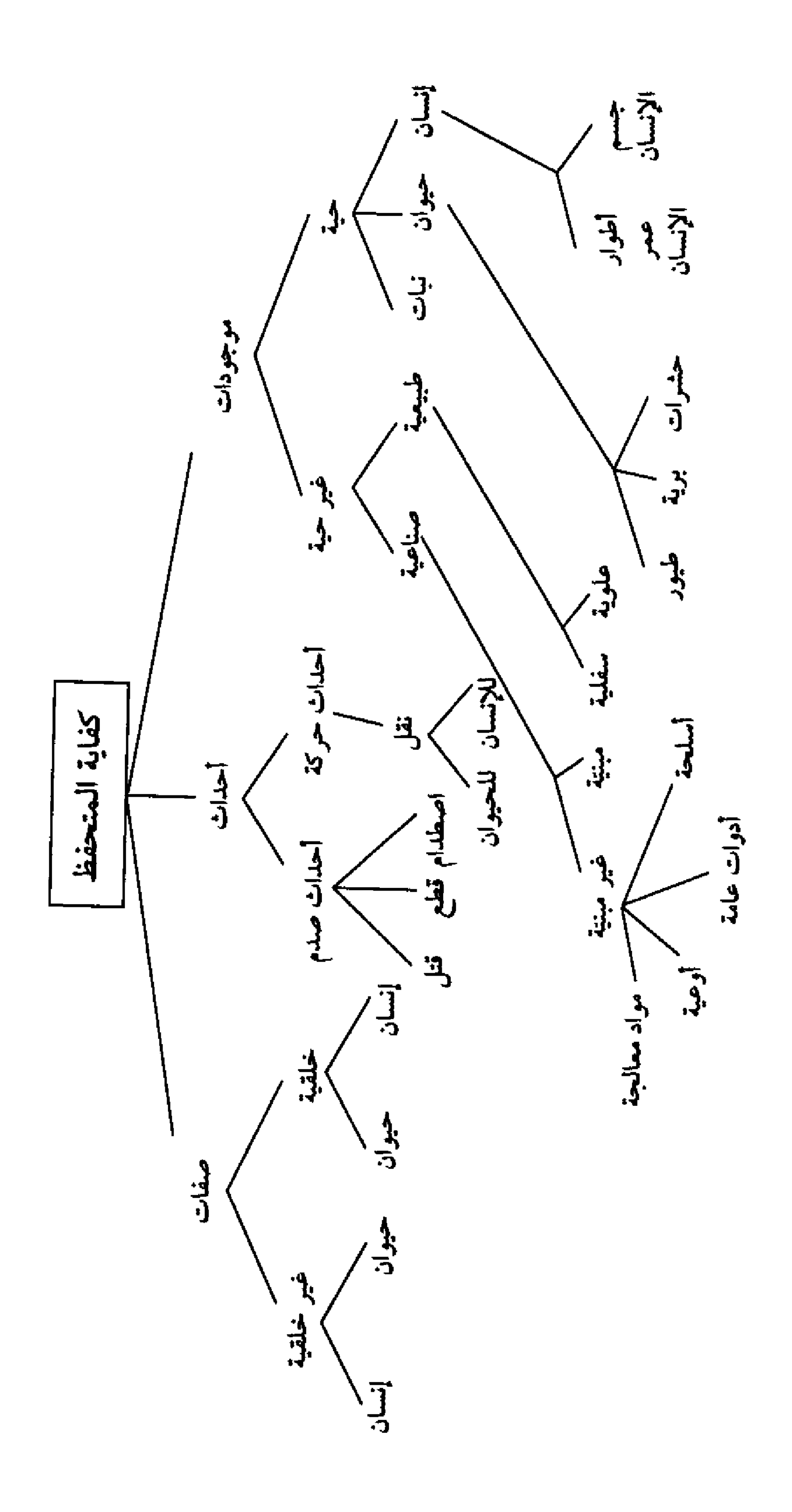
1 ـ الموجودات.

2 ـ الأحداث.

3 ـ الصفات.

ولم يضم الحقلين الآخرين وهما حقلا المجردات والروابط، ويرجع ذلك فيما نزعم إلى أن المجردات بمفهومها الذي حددناه في خطة التصنيف غالباً ما تكون صفات لا تذكر عند علماء العربية، (المعجميين) إلا وهي متلبس بها صاحبها ولهذا نجدهم يقولون مثلاً: صفات الإنسان المحمودة أو المذمومة، وألوان الخيل، وألوان الإبل، وغير ذلك من الصفات المرتبطة بموصوفيها، وعندها لا يصح أن نطلق عليها مجردات، لأن المجرد هو ما تجرد عن المادة كما حددناه، وأما الروابط فإنها بسبب عدم دلالتها على معنى تام دون أن تنضم إلى غيرها فإنها لم تكن من مواد معاجم الموضوعات كهذا المعجم والمخصص لابن سيده وغيرهما.

ويمكن تمثيل ما اشتمل عليه (كفاية المتحفظ) من حقول بالرسم التالي:


كفاية المتحفظ
موجودات
حية
نبات
حيوان
إنسان
جسم الإنسان
أطوار عمر الإنسان
حشرات
برية
طيور
غير حية
طبيعية
علوية
سفلية
صناعية
مبنية
غير مبنية
أسلحة
أدوات عامة
أوعية
مواد معالجة
أحداث
أحداث حركة
نقل
للإنسان
للحيوان
أحداث صدم
اصطدام
قطع
قتل
صفات
خلقية
إنسان
حيوان
غير خلقية
حيوان
إنسان

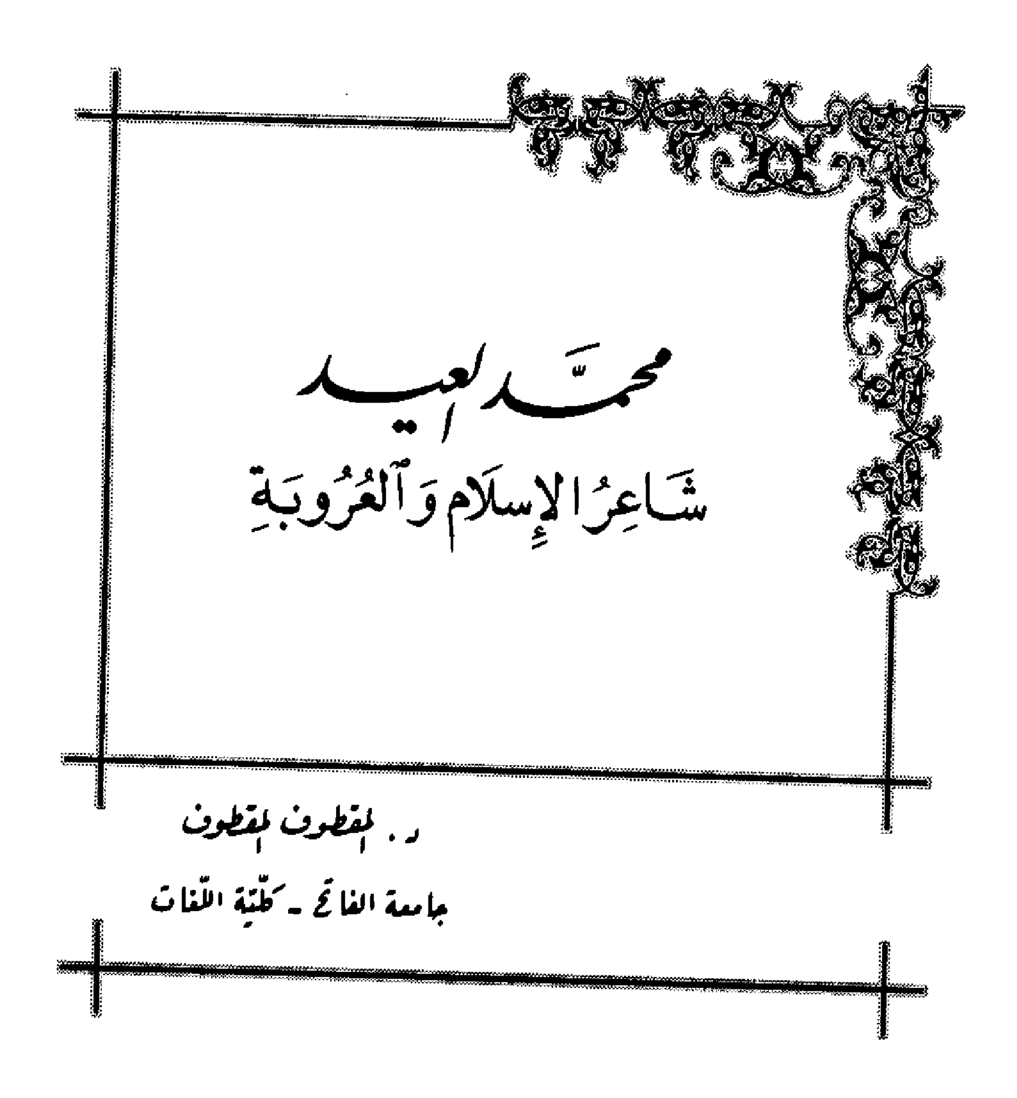
المصادر والمراجع

أولاً: العربية

- الأصول، أبو بكر بن السراج تحقيق عبد الحسين القتلي.
- الأعلام، خير الدين الزركلي. دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
- الإيضاح العضدي، أبو علي الفارسي تحقيق وتقديم د. حسن الشاذلي ط أولى 1969 دار التأليف بمصر.
- أقسام الكلام العربي، د. فاضل الساقي مكتبة الخانجي القاهرة 1977.
- التعريفات، علي بن محمد الجرجاني. الدار التونسية للنشر 1971.
- الجمل، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي تحقيق ابن أبي شنب ط2 باريس 1957.
- شرح المفصل، ابن يعيش عالم الكتب بيروت بدون تاريخ.
- الكتاب، سيبويه تحقيق عبد السلام هارون. دار القلم، القاهرة 1385هـ.
- كفاية المتحفظ لابن الإجدابي، تحقيق السائح علي حسين، دار اقرأ، روما بدون تاريخ.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية القاهرة.
- المقرب، ابن عصفور علي بن مؤمن تحقيق د. أحمد عبد الستار الجواري ويحيى الجبوري، مطبعة العاني بغداد بدون تاريخ.
- المعجم الفلسفي، جميل صليبا.

ثانياً: المراجع الأجنبية (الإنجليزية)

- Basic Color Terms- B.Berlin and P.Kay University Of California 1991.
- Componential Analysis Of Meaning- E.A.Nida. 1975 Mouton.
- Meaning and Style. S Ullmann. Oxford 1973.
- Semantics-Jone Lyons. Cambridge U. London 1979.
- Semantics. S Ullmann-Oxford 1977.
- Semantics fields. Lehner. London 1974.



محمد العيد
شاعر الإسلام والعروبة

د. المقطوف المقطوف

جامعة الفاتح - كلية اللغات

1 ـ تقديم:

للجزائر مكانتها التاريخية، ولها أعلامها في العلم، والأدب، والإصلاح، قديماً وحديثاً، وقد كان لهم فضل كبير في المحافظة على الثقافة العربية في الجزائر، وعلى الشخصية العربيّة التي عمل الاستعمار الفرنسي على القضاء على جميع مقوماتها، من دين، ولغة، وعروبة وغيرها من المقومات التي تربطها بأبناء العروبة والإسلام.

ومن أولئك الأعلام الشاعر والأديب والمصلح الثائر محمد العيد آل خليفة

شاعر الشمال الإفريقي بلا منازع[1].

سخّر ذلك الشاعر كل طاقاته الفكرية والأدبية لخدمة الجزائر، والإسلام والعروبة، فكان شاعرها حقاً.

تشهد بذلك آثاره الشعرية، ومواقفه الوطنية الجريئة.

ويعد شعره سجلاً حافلاً بمظاهر النهضة الأدبية والعلمية الحديثة في الجزائر، وبسبب كل هذه الاعتبارات آثرته موضوعاً لهذا البحث الوجيز الذي ستتجلى من خلاله تلك الجوانب التي أشرت إليها، كما ستتضح للقارىء مكانة ذلكم الشاعر العظيم[2].

ونظراً لمكانته الأدبية فقد لقب بألقاب أدبية متنوعة، توحي بما يحظى به شخصه وفنه الشعري من تقدير من قبل أعلام الجزائر وكبار أدبائها مثل العلامة المجاهد محمد البشير الإبراهيمي[3] ـ رحمه الله ـ.

وقال ذلكم الأديب الكاتب عن محمد العيد ما نصه:

«محمد العيد شاعر الشباب، وشاعر الجزائر الفتاة، بل شاعر الشمال الإفريقي بلا منازع، شاعر مستكمل الأدوات، خصيب الذهن، رحب الخيال، متسع جوانب الفكر، طائر اللمحة، مشرق الديباجة، متين التركيب، فحل الأسلوب، فخم الألفاظ، محكم النسج، مترقرق القوافي، لبق في تصريف

(1) من مواليد 1904 من بلدة (العين البيضاء، شرقي الجزائر، وهو شاعر الحركة الإصلاحية في الجزائر، توفي بمدينة بسكرة 1975 ـ رحمه الله ـ.
انظر: محمد العيد آل خليفة، أبو القاسم سعد الله، (دار المعارف بمصر)، ط2، 1975ف، وفي رحاب المغرب العربي، صالح خرفى (دار الغرب الإسلامي)، بيروت ـ لبنان ط1، 1985ف. والمدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر، نسيب نشاوي، (دمشق) 1980ف. وتاريخ الشعر العربي الحديث، أحمد قبش (لاط)، 1971ف.

(2) انظر: مجلة «الأصالة»، العدد (11) السنة الثانية، مقال: (دراسة حول ديوان محمد العيد)، محمد رشدي حسن، (نوفمبر ـ ديسمبر سنة 1972ف.

(3) من مواليد 1889ف بالجزائر، وهو رئيس جمعية العلماء الجزائريين، توفي 21/5/1965ف.
انظر: الأدب الجزائري في رحاب الرفض والتحرير، نور سلمان، ص: 533 ـ 534.

الألفاظ وتنزيلها في مواضعها، بصير بدقائق استعمالات البلغاء، فقيه محقق في مفردات اللغة علماً وعملاً. . .»[4].

وهو ـ كذلك ـ «حسَّان الدعوة الإصلاحية»[5]، و«أمير شعراء الجزائر»[6].

وما هذه الألقاب الأدبية التي تحلّى بها محمد العيد إلا دليل على صدق وطنيته، وقوة شاعريته، وقيمة شعره وقوة تأثيره.

لقد كان محمد العيد شاعراً عربياً مسلماً، وطنياً مخلصاً، مؤمناً بأمجاد العروبة والإسلام مستمسكاً بقيمها الفاضلة داعياً إلى التحلّي بها في شعره في مختلفِ المناسبات، فكان شعره ترجماناً أميناً لخواطره وإحساسه، فهو كما قال:

جعلت الشعر في الدنيا نَجِيّتي	فكان لخاطري كالترجمان
ولم أكفف عن استنهاض شعبي	به لأراه في أعلى مكان[7]

نعم حرض الشاعر محمد العيد بشعره على الثورة مراراً وتكراراً، تصريحاً، وتلميحاً، يوم «كانت كلمة الثورة بلفظها المفرد كافية لنزول العقاب الأليم بلافظها قبل أن يتم تركيب الجملة»[8].

فلنستمع إليه وهو يقول بصوت قوى داعياً إلى الثورة:

فقم يا ابن البلاد اليوم وانهض	بلا مهل فقد طال القعود
وقل يا ابن البلاد لكل لص	تجلّى الصبح وانتبه الرقود
فخض يا ابن الجزائر في المنايا	تظللك البنود أو اللحود[9]

---

(4) مجلة «الشهاب». لابن باديس، ج4، المجلد: 14 (يونيو ـ يوليو)، ص: 268.

(5) ديوان محمد العيد، (منشورات وزارة التربية الوطنية بالجزائر) الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، مطبعة البعث ـ قسنطينة 1967ف، ص: 142 بالحاشية.

(6) نفس المصدر، ص: 548.

(7) ديوان محمد العيد، ص: 1 بعد المقدمة.

(8) محمد العيد آل خليفة، أبو القاسم سعد الله، ص: 10.

(9) الديوان، ص: 304، 305.

نعم قال محمد العيد هذا وأكثر من هذا، وفي ديوانه الخبر اليقين.

وإذا كنت قد أسبغت عليه بعض النعوت فذاك تقدير مني لمواقفه وشعره الذي يمثل تجربة شعورية صادقة والتزاماً ذاتياً بالنضال في سبيل الإسلام والعروبة.

وما أثنيت إلا بعد علم ... وكم من جاهل أثنى فعابا

ومن خلال قراءتي ديوان ذلك الشاعر ارتسم في ذهني أنه كان كثير الدعوة إلى الاستمساك بالدين الإسلامي، والإشادة بأمجاد العروبة، وقيمها، وتاريخها، مستهدفاً بذلك تعريف أبناء الجزائر وبناتها بتاريخ هذه الأمة التي أنجبت العظماء قديماً وحديثاً، الذين أسهموا في الحضارة الإنسانية في شتى المجالات.

وبمعرفة ذلك يحافظون على شخصيتهم الجزائرية المصبوغة بصبغين زاهيين ـ عبر العصور ـ هما: العروبة والإسلام كما قال ابن باديس[10]:

شعب الجزائر مسلم ... وإلى العروبة ينتسب

من قال حاد عن أصله ... أو قال مات فقد كذب

وهو أيضاً كثير التغني بالجزائر الحبيبة التي وهبها روحه وما ملكت يداه، فهو القائل:

ولي وطن حبيب لي خصيب ... وقفت على محاسنه هوايا

وكنت له من الأحرار عبداً ... له روحي وما ملكت يدايا

إذا آنستُ من بلواه ناراً ... فإني قد وجدت بها هُدايا[11]

وبذلك كان العيد شاعر الإسلام والعروبة والوطنية.

2 ـ شاعريته:

وهبه الله ملكة شعرية، وإحساساً مرهفاً، وخيالاً خصيباً، وقدرة على

---

(10) هو عبد الحميد بن باديس من مواليد 1989 وكان الرئيس الأول لجمعية العلماء الجزائرين) توفي سنة 1940 ـ رحمه الله ـ. انظر: الشيخ عبد الحميد بن باديس، مجموعة من الأساتذة، (دار العودة ـ بيروت) 1976، ص: 27 وما بعدها.

(11) محمد العيد آل خليفة، أبو القاسم سعد الله، ص: 271.

استخدام العربية بطريقة تدل على تمكنه منها، وذوقاً أدبياً سليماً ينم عن اختياره لمفردات شعره ونظمها بطريقة تدعو إلى الإعجاب.

تلك مجموعة من العوامل المؤثرة في شاعرية محمد العيد الذي يعد شعره سجلاً حافلاً للنهضة الجزائرية الحديثة.

وشعر محمد العيد نابع من إحساسه، معبر عن صدق إيمانه وتقواه، فهو يمثل تجربة صادقة عاشها الشاعر، وعبر عنها أصدق تعبير.

والدليل على ذلك ما قاله عنه العلامة المرحوم محمد البشير الإبراهيمي:

«ومن يعرف محمد العيد، ويعرف إيمانه وتقواه، وتدينه وتخلقه بالفضائل الإسلامية، يعرف أن روح الصدق المتفشية في شعره إنما هي من آثار صدق الإيمان، وصحة التخلُّق، ويعلم أنه من هذه الناحية بدع في الشعراء، رافق شعره النهضة الجزائرية في جميع مراحلها، وله في كل ناحية من نواحيها، وفي كل طور من أطوارها، وفي كل أثر من آثارها القصائد الغرّ، والمقاطع الخالدة...»[12].

وفي مكان آخر قال الإبراهيمي نفسه معلقاً على قصيدة: «كن قوياً»:

«ما ينفك شاعر الجزائر الفحل الأستاذ محمد العيد آل خليفة مرهف الإحساس لما يصيب الجزائر، فياض الشعور بما يجيش في صدرها، فلا يمر يوم من أيامها إلا وكان له فيه موقف ينطق فيه بلسانها، ويسجل شعوره الخالد آلامها...»[13].

وكفى بشهادة الإبراهيمي دليلاً على تخلقه بالفضائل الإسلامية، وإحساسه بما كان يجري في الجزائر العربية.

والشعر عند محمد العيد شعور سام، وخيال خصيب، وأداة فعالة لتحريك النفوس نحو المجد والفضيلة.

وما الشعر إلا شعور سما خيالاً بإيحائه الساحر

---

(12) مجلة «الشهاب» لابن باديس، ج4، المجلد: 15، (يونيو - يوليو) 1938ف، ص: 268.

(13) ديوان محمد العيد، ص: 322.

يهز النفوس بتياره فتسمو إلى الأوج كالطائر
شغفت به منذ عهد الصبا فأُبت بعُمُرٍ به عامر
أذبت عليه حشا مهجتي وما كَلَّ من طرفي الساهر
وعرضت نفسي لأخطاره بما ليس يعرض بالخاطر
وقفت على الشعب جهدي به وكرست عمري إلى الآخر
فديوان شعري بمرآته جلا غابرَ الشعب للحاضر(14)

وهكذا كان شعر محمد العيد مرآة صقيلة لماضي الجزائر وحاضرها، وقوة دافعة نحو التحرر والاستقلال.

ونظراً لقيمة شعره فقد كان علامة الجزائر محمد البشير الإبراهيمي ـ عليه الرحمة والرضوان ـ حريصاً كل الحرص على جمع شعر محمد العيد والتعليق عليه، والإشارة إلى المناسبات التي دفعت بالشاعر إلى التعبير عما يجيش في نفسه وفي نفس كل جزائري مخلص لدينه، ووطنه، وأمته.

وقد تحلَّت صحف جمعية العلماء كالشهاب، والبصائر، بشعر محمد العيد، فكان ذلك كالعقد في جيد الحسناء، وفي عنق الحسناء يُستحسن العقد.

وقد تحدث الشاعر محمد العيد في شعره عن أغراض مختلفة يمكن الرجوع إليها في ديوانه الذي نشرته (وزارة التربية الوطنية بالجزائر) سنة 1967 فكان نشره فاتحة بعث التراث العربي الجزائري بعد الاستقلال، تقديراً لذلك الشاعر الكبير.

وقد سار الشاعر على نهج القصيدة التقليدية من حيث وحدة الوزن، والقافية، وذلك بحكم ثقافته العربية الأصيلة.

وكان طويل النفس في شعره كما يبدو ذلك في كثير من قصائده ولا سيما حوليّاته التي تعوَّد إلقاءها في «نادي الترقي».

---

(14) ديوان محمد العيد، ص: 5، 6.

وكانت له قدرة على ارتجال بعض الأبيات، وذلك دليل على قوة شاعريته، وتمكنه من هذا الفن الرفيع.

ومهما يكن الأمر فلا تسمح لي طبيعة هذا البحث الوجيز بالحديث عن شاعريته وشعره بأكثر مما أوجزت القول فيه؛ مراعاة لتلك الجوانب التي تمثل الإطارالعام للبحث، والمتمثلة في نضاله في سبيل الإسلام، والعروبة، والوطنية، التي قد يكون الحديث عنها متداخلاً في القصيدة الواحدة، تبعاً للحالة النفسية والشعورية للشاعر، ولطبيعة الموضوع نفسه.

3 ـ محمد العيد شاعر الإسلام:

من يقرأ شعر محمد العيد يستشف منه أن ذلك الشاعر جدير بأن يكون شاعر الإسلام والعروبة. والوطنية، وأنه الشاعر الثائر الذي تحدى الاستعمار الذي كان يستهدف القضاء على جميع مقومات الشخصية العربيّة الجزائرية ممثلة في الدين الإسلامي، والعروبة، واللغة العربية وغيرها من المقومات.

وكان الشاعر محمد العيد يُحسُّ بما تعانيه الجزائر من قبل المستعمرين الفرنسيين نحو دينه، ووطنه وأمته.

وبسب ذلك جند نفسه للدفاع عن الإسلام، والعروبة، ومن المعروف تاريخياً أن الشاعر كانت له علاقة وثيقة بابن باديس، والإبراهيمي، والعقبي. وهؤلاء الأعلام المصلحون الثائرون كانوا يجاهدون في سبيل الدين، والوطن، والعروبة، وتحملوا ما تحملوا من سجن، ونفي، فما ضعفوا وما استكانوا أمام أعدائهم المستعمرين.

وكان شاعرنا من أولئك الرجال يدعو في قصائده إلى الوقوف في وجه أعداء الإسلام وأذنابهم، وإلى الاستمساك بما في كتاب الله وسنة رسوله محمد ـ ﷺ ـ، ويشيد برجالات الإسلام ومواقفهم الثابتة؛ لأخذ العبرة من تلك المواقف التي سجلها التاريخ.

وقد يربط الشاعر في حديثه بين العروبة والإسلام في القصيدة الواحدة؛ لأنهما مقومان أساسيان من مقومات الشخصية العربية الإسلامية في الجزائر،

تلك الشخصية التي «تنتمي للعروبة في الأصل والجنس، وللإسلام في العقيدة الروحية»[15].

ويعتقد الشاعر أنه ما دام هذان المقوِّمان بخير فلن ترتد الجزائر فرنسية؛ لاختلاف جميع المقومات بين شخصية الشعب الجزائري، والشعب الفرنسي.

و«إسلاميات محمد العيد» مبثوثة في ديوانه، ولا أكون مبالغاً إذا قلت: إن قصائد العيد لا تكاد تخلو واحدة منها من نفحة إسلامية، أو نزعة قومية، أو وطنية إلا نادراً.

وبِحَسْبي اقتطاف بعض النماذج تمثيلاً لما نحن بصدده من الحديث عن نضال الشاعر في سبيل الإسلام.

فمن تلك القصائد قصيدته: «هذيان آشيل»[16].

لقد كان ذلك الفرنسي حاقداً على الإسلام والمسلمين والقرآن الكريم الذي كان يقول عنه إنه كتاب مثير للحروب والفتن، وبسببه ناصب المسلمون أوروبا العداء.

وقد رد عليه ابن باديس رداً منطقياً مقنعاً جعل الشاعر محمد العيد يشيد بموقفه من ذلك الفرنسي الحاقد[17].

افتتح الشاعر قصيدته بقوله:

هيهات لا يعتري القرآن تبديل — وإن تبدل توراة وإنجيل

قل للذين رموا هذا الكتاب بما — لم يتفق معه شرح وتأويل

---

(15) قضايا عربية في الشعر الجزائري المعاصر، عبد الله ركيبي، (معهد البحوث والدراسات العربية)، القاهرة، 1970، ص: 68.

(16) هو (روبير آشيل) كتب سلسلة من المقالات في جريدة (لاديبيش) بقسنطينة ونشر رد ابن باديس عليه في مجلة الشهاب سنة 925 ـ 1926.

انظر: الشعر الجزائري، صالح خرفي، (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع) الجزائر، 1970، ص: 48 بالحاشية رقم (2).

(17) انظر الديوان، ص: 85.

فاعزوا الأباطيل للقرآن وابتدعوا — في القول هيهات لا تجدي الأباطيل[18]

إن القرآن الكريم محفوظ من عند الله، ولكن التوراة والإنجيل دخلهما التحريف والتغيير وهذا شيء معروف.

ومهما ادعى المغرضون الحاقدون بالباطل على القرآن، فلن تجديهم أباطيلهم شيئاً. ويمضي العيد قائلاً:

آياته بهدى الإسلام ما برحت — تهدي الممالك جيلاً بعده جيل

فآية ملؤها ذكرى وتبصرة — وآية ملؤها حكم وتفصيل

كلامه الصدق لا مينٌ ولا كذبٌ — وحكمُه الحق لا ميزٌ وتفضيل[19]

ويتابع الشاعر حديثه مستخدماً أسلوب الاستفهام التعجبي قائلاً:

ما بال «آشيل» في «الديبيش» يسخر من — آيات مُحكَمِهِ لا كان آشيلُ؟!

ما بال «آشيل» يهذي في مقالته — كحالم راعه في النوم تخييلُ؟

ما بال «آشيل» يزري المسلمين وهُمْ — غر العرائك أنجاب بهاليلُ؟

ويمضي الشاعر محمد العيد في الرد على المستشرق الفرنسي «آشيل»، مشيراً إلى أن تضليله لن يفيده شيئاً، كما أشار إلى أن للحق حماة وأنصاراً منهم ابن باديس البطل العظيم الذي دمغت أقواله وحجته أقوال «آشيل»، ويختم هذه القصيدة الرائعة ـ حقاً ـ بقوله:

هذا ابن باديس يحمي الحق متئداً — كذاك يتئد الشم الأماثيلُ

عبد الحميد رعاك الله من بطل — ماضي الشكيمة لا يلويك تهويلُ

دفعت أقوال «آشيل» كما دفعتْ — أبطالَ أبرهةَ الطيرُ الأبابيلُ

عليك مني وإن قصّرتُ في كلمي — تحية ملؤها بشر وتهليل[20]

وهكذا كانت قصائد العيد تمثل صوت الحق الذي يعد الشاعر جندياً من

---

(18) نفس المصدر، ونفس الصفحة.

(19) نفس المصدر، ونفس الصفحة.

(20) ديوان محمد العيد، ص: 86.

جنوده المناضلين بالموقف الثابت، وبسلاح الكلمة التي تفعل فعل السحر في النفوس.

وفي مناسبة أخرى نجد الشاعر نفسه يخاطب وفود العلماء الجزائريين الذين كانوا يوفدون في شهر رمضان المبارك للوعظ والإرشاد والتعبئة الروحية في القطر الجزائري فيقول في قصيدته: «براك الله للذكرى حساما»:

بـراك الله لـلـذكـرى حـسـامـاً   وهـل يـبـقـى حـسـام دون مَـشْـق؟
فـبشِّـرْ بـالـهـدى في الأرض بشْـرْ   وطـف جـنـبـاتـهـا غـربـاً لـشـرق
ومن رزق الهدى لـم يَخْشَ شيئاً   فـلـيـس لـغـيـر خـالـقـه بِـرِقّ
رجـال الـعـلـم مـعـذرة فـمـن ذا   إلـيـه سـواكـم بـالـبـث أُلـقـي[21]

ومن إسلامياته قصيدة: «هيهات يخزى المسلمون»[22].

وقد تحدث فيها عن الإسلام والمسلمين، والشرائع والأنبياء، والقرآن الكريم، والجزائر والجزائريين، وحثهم على أن يكونوا صامدين متآزرين، ودعا الله أن ينصرهم على أعدائهم، وحثهم على عدم اليأس فالأيام دول بين الناس...

افتتح هذه القصيدة بحمد الله القاهر فوق عباده فقال:

حمداً لـمن في الحق غاث وغارا   ولـوجـهـه عـنـت الـوجـوه صَـغـارا
سبـحـانـه زجـر الـقـويَّ عـن الأذى   وحمى الضعيف من الأذى وأجارا[23]

وبعد اثني عشر بيتاً أشار إلى أن الإسلام الخالد قد ظلل الأقطار وأن الذين يحاولون النيل منه قد طاش سهمهم، ودعا الله أن يرفع الأكدار بعد طلب الغوث منه فقال:

هيهاتُ يُخْزَى المسلمون دينُهم   عَـلَـمُ الـخـلـود يـظـلـل الأقـطـارا

---

(21) نفس المصدر، ص: 83، 84.

(22) انظر القصيدة في الديوان، من ص: 112 ـ 114.

(23) نفس المصدر، ص: 112.

قولوا لمن راش النبال لصيده ألق النبال فإن صيدك طارا

يا غارة الله السريع غياثها خِفِّي إلينا وارفعي الأكدارا

ثم أشار إلى حالة الجزائر والجزائريين التي يرثي لها، مذكراً إياهم بتاريخ أجدادهم المشرق فقال:

أجدادكم خطوا لكم خطط العلا ما بالكم لم تقتفوا الآثارا؟

كونوا على المتعزِّزين أعزة كونوا على المتكبرين كبارا

كونوا الجبال الراسيات مناعة كونوا الحصون الحاميات ذمارا[24]

ويمضي الشاعر في قصيدته فيختمها بالدعوة إلى عدم اليأس؛ لأن الله القوي القاهر سيجعل بعد عُسرٍ يُسراً، وهذا دليل على عمق إيمانه بربه، وثقته في شعبه.

لا تيأسوا فالله قد جعل العلا دولا كما خلق الورى أطوارا

فلعل من بعد المهانة عزة ولعل من بعد العسار يسارا

وتأثر الشاعر بالقرآن واضح في أسلوبه شكلاً وتضميناً، في هذه القصيدة وفي غيرها من القصائد لمن تأمل ذلك.

وهذه القصيدة مشحونة بالعواطف الدينية والوطنية القوية التي كانت تجيش في نفس الشاعر وفي نفوس أبناء الجزائر في ذلك الوقت[25].

وللشاعر محمد العيد رائعة إسلامية أخرى ممثلة في قصيدته: «تحية المسلم الجديد»[26]. الذي تسمَّى بعد إسلامه بـ«علي سلمان» وهو فرنسي الأصل كان يدعى «بَنْوا» وقد هداه الله للإسلام بعد دراسة عميقة لمختلف الأديان.

«وقد انتهز محمد العيد إسلام هذا الفرنسي ليذكِّر بمكانة سلمان الفارسي،

---

(24) نفس المصدر، ص: 113.

(25) انظر: فصول في النقد الأدبي الجزائري الحديث، محمد مصايف (لا ط). 1972ف، ص: 18، 19.

(26) انظر القصيدة في الديوان، ص: 214 ـ 215.

وصهيب الرومي، وبلال الحبشي في الإسلام، ويندد بموقف بعض المواطنين الذين غرهم في عهده بريق الحضارة الغربية فتهاونوا في شأن دينهم، وتنكروا لكثير من تعاليمه»[27].

«وإن غيرة محمد العيد في هذه القصيدة لقوية، وابتهاجه بانتشار الإسلام لعظيم، وقوته في التعبير لمثالية. . .»[28].

افتتح الشاعر هذه القصيدة مخاطباً المسلم الجديد (علي سلمان) بهذا المطلع الجميل في شكله ومضمونه فقال:

زُفتْ إليك عرائس الإلهام	فطرحتَ عنك بوالي الأوهام
وبحثتَ في الأديان بحثاً منصفاً	فجنحتَ بعد البحث للإسلام
هذا هو الكنز الدفين كشفته	ببصيرة نفذت وفكر سام[29]

وأشار بعد هذه الأبيات إلى صبر هذا المسلم الجديد جرَّاء إسلامه، وأنه قاوم الهوى واللوُّام ولم يبال بهم، وأنه بإسلامه هذا نصر الدين الإسلامي، وبذلك علا قومه رفعة ومكانة عند الله، فهو كسلمان الفارسي، وصيهب الرومي، وبلال الحبشي الذين فاقوا أقوامهم باعتناقهم الإسلام.

ولنستمع إليه قائلاً:

(بَنوَا) لقد أبليت في حرب الهوى	حسناً وما باليت باللُّوام
ونصرت في باريس دين محمد	بصراحة برئَتْ من الإبهام
إني أراك علوت قومك رتبة	وسلمت من شِرْك ومن إجرام
هذا هُدىً من قام مضطلعاً به	أمّ الرجال وشَمَّ كالأعلام
سلمانُ فاق الفرس أجمعهم به	وصهيب فاز به على الأروام
وبلال ساد به على الأحباش ها	دوًى الأذان بمطرب الأنغام[30]

(27) فصول في النقد الأدبي الجزائري الحديث، محمد مصايف، ص: 23، 24.

(28) نفس المرجع، ص: 23.

(29) الديوان، ص: 214.

(30) نفس المصدر، ص: 215.

كما أشار إلى ابتهاج المسلمين بأخيهم المسلم الجديد الذي سيكون جندياً مخلصاً من جنود الإسلام المنافحين عنه، والمبشرين به، وأن عليه واجباً نحو الإسلام، وأنّ الغرب لا يعترف بالحقيقة بل صارت مهضومة، فعليك أن تجلجل بها بكل قوة وشجاعة، وأن إسلام (بنوا) وهو الفرنسي الأصل حجة على أسرى العقول والمضلِّلين الساقطين على شهواتهم صرعى كمن عكفوا على عبادة الأصنام، هذه المعاني التي ألمعتُ إليها جاءت في قوله في القصيدة نفسها:

(بَنْوَا) بنو الإسلام من أقطارهم	حيَّوك بالترحيب والإعظام
أنت الفرنسي الحنيف فمرحبا	بك من شقيق واجب الإكرام

إلى أن يقول:

(بَنْوَا) أمامك واجب فانهض به	متقلداً ذكراك كالصمصام
إن الحقيقة أصبحت مهضومة	في الغرب تحت مواطىء الأقدام
جلجلْ بها كالرعد غير مُجمجم	وازأرْ بها غضبان كالضرغام
إسلام (بَنْوَا) حجة قامت على	أسرى العقول مُضَلِّلِي الأفهام
المسلمين الساخرين بدينهم	تبعاً لمن كفروا من الأعجام
الساقطين هوى على شهواتهم	صرعى كمن عكفوا على الأصنام[31]

والعاطفة الدينية والدعوة إلى النضال في سبيل الإسلام والتنديد بمن خرجوا عن جادة الإسلام لا تحتاج إلى تعليق بأكثر مما سبقت الإشارة إليه.

«حقاً إنه لجميل هذا الشعر، وإنه لصدق ما وراءه صدق»[32] وكيف لا يكون هذا الشعر جميلاً من شاعر يجيد التفكير والتعبير وحسن التصوير عن مشاعره ومشاعر كل مسلم حريص على دينه ووطنه وأمته؟

ولعل في هذه النماذج إشارة كافية إلى أن محمد العيد هو شاعر الإسلام، وبحسبي الإشارة إلى بعض القصائد الأخرى التي تمثل نماذج لشعره الإسلامي،

---

(31) الديوان، ص: 215.

(32) فصول في النقد الجزائري، محمد مصايف، ص: 29.

والتي يمكن للقارىء الرجوع إليها في ديوان الشاعر، مثل: «أنشودة الوليد»[33].

و«يخلد الإسلام»[34] و«دعاك الأمل»[35] وغيرها من القصائد التي تندرج في إطار شعره الإسلامي.

4 ـ محمد العيد شاعر العروبة:

يبدو التركيز على الإسلام والعروبة في شعر محمد العيد بشكل واضح؛ إذا الإسلام والعروبة كأنهما وجهان لعملة واحدة، والحديث عنهما والدعوة إلى التشبث بهما يمثل ردة فعل على المستعمرين الفرنسيين الذين أرادوا القضاء على الشخصية الجزائرية التي هي عبارة عن العروبة والإسلام مجتمعين في وطن له خصائصه ومقوماته الخاصة.

وفي ديوان الشاعر أبيات كثيرة يمجد فيها العروبة وأبطالها، ويدعو إلى وحدتها التي تمثل صخرة قوية أمام الاستعمار، ويذكر الروابط المختلفة التي تربط بين أبناء العروبة مهما تعددت ديارهم، وتناءت أقطارهم.

وهو يشعر شعوراً قومياً بقضايا العروبة التي كان يفرح لأفراحها، ويأسى لأتراحها، وفي ديوانه الخبر اليقين.

وكان يستغل أدنى مناسبة للحديث عن العروبة رابطاً بينها وبين الجزائر: فالآلام والآمال عند أبناء العروبة واحدة.

وها هي بعض النماذج التي تؤكد مدى حب الشاعر للعروبة، وحرصه على وحدتها وقوتها وارتباطها بالجزائر التي تعد قطراً من أقطار العروبة.

فمن قصيدته: «العروبة أمتنا الكبرى»[36] نقطف هذه الأبيات التي توحي بنزعته القومية، ومما جاء فيها قوله:

مـا نـحـن إلا إخـوة مـن أسـرة   كـرمـت أرومـتـهـا وطـاب الـمـحـتـد

---

(33) الديوان، ص: 166 وما بعدها.

(34) نفس المصدر، ص: 176 وما بعدها.

(35) نفس المصدر، ص: 233 وما بعدها.

(36) انظر القصيدة في الديوان من ص: 226 ـ 230.

الـمـلـة الـسـمـحـاء آصـرة لـنـا فـوق الأواصـر والـعـروبـة مـولـد
هـيـهـات تـقـدر أن تـفـرقـنـا يـد والله يـجـمـع شـمـلـنـا ومـحـمـد
إن الـعـروبـة أُمُّـنـا الـكـبـرى الـتـي في الأمهات نظيرها لا يوجد[37]

ويمضي الشاعر في حديثه متحدثاً عن شجاعة العرب داعياً إلى الوحدة محيياً مصر ـ قلب العروبة النابض ـ والجزائر رمز البطولة والفداء فيقول:

نبني العروبة من جديد قلعة من حولها قصف المدافع يُرعد
فَلْتَحْيَ وحدتنا بها في منعة ومن المحيط إلى الخليج تمدَّدُ
ولْتَحْيَ مصر مع الجزائر في رضا ومـحـبـة وصـداقـة تـتـأكـد
ولْيَحْيَ شعبانا كشعب واحد وكـلاهـمـا مـتـقـرب مـتـودِّد
ولْـيَـحْـيَ فـي ظـل الـعـروبـة ودُّنـا ملء القلوب وعهدنا المتأبد[38]

ويلاحظ القارىء احتفاء الجزائر ـ على لسان الشاعر ـ بمصر وبرئيسها السابق جمال عبد الناصر الذي زار مصر في (يونيو) 1963 فحياه الشاعر بقصيدة طويلة فيها تقدير كبير لجمال عبد الناصر ولغيره من أبطال العروبة قديماً وحديثاً، وفيها دعوة قوية لأمة العرب إلى أن تستيقظ من سباتها وتنهض إلى تحقيق ما تصبو إليه من مجد وسؤدد.

وعنوان القصيدة هو: «تحية شاعر إلى الرئيس جمال عبد الناصر»[39].

ومما جاء فيها قوله:

إن الـعـروبـة دوحـة لـم تـنـمـنـا إلا فـروعـاً لا تـلـيـن لـكـاسـرِ
مهما تَسِرْ باسم العروبة خطوةً كنَّا بجنبِكَ في الركاب السائرِ
لا فـرق فـي أقـطـارنـا وديـارنـا مـا بـيـن مـصـري بـهـا وجـزائـري
بشرى العروبة بابْنِها البرِّ الذي وصل القرارة بالولاء الجابر[40]

(37) نفس المصدر، ص: 229.
(38) نفس المصدر، ص230.
(39) انظر القصيدة في الديوان، ص: 220 ـ 225.
(40) الديوان، ص: 220.

ويمضي في قصيدته مصوراً الترحيب الأخوي الصادق ببطل العروبة جمال عبد الناصر فيقول:

يا قائد العرب الذي عن فتحهم	ورث الممالك كابراً عن كابر
إن الجزائرَ رحَّبت بك واحْتَفَت	وأتتك في جمهورها المتباشر
خفَّت إليك جموعُها محشورة	ما غَيْرُ فرحتها لها من حاشر(41)

بل جعل طبيعة الجزائر الجميلة تعبر عن فرحها بمقدم رمز العروبة جمال عبد الناصر، فأبدع في التصوير والتعبير.

كما أشار فيها إلى ثورة الجزائر العربية التي قضت على المحتل الدخيل، وإلى أن العرب تنتظمهم قومية عربية واحدة من المحيط إلى الخليج، فهم يشعرون شعوراً واحداً بالآلام والآمال، وبهذا الشعور أشار الشاعر إلى مأساة فلسطين وخبث الصهاينة الغادرين.

وكعادته لم ينس الحديث عن الجزائر الحبيبة الثائرة المنتصرة التي صارت مزاراً لأبطال العروبة كعبد الناصر وغيره.

ويعود فيحرض أمة العرب على أن تسلك سبل العلا فيقول:

يا أمة العرب اسلكي سبل العلا	ذُللاً وأبدي عن جناها الناضر
إن الحياة تجددت طاقاتها	وتعددت ذراتها للخابر
قد آن أن تلدي النوابغ مثلما	أنبغت منهم في الزمان الباكر(42)

وهكذا يشيد الشاعر محمد العيد بالعروبة وأمجادها وأبطالها وعلمائها، ويربط في حديثه عنها بين الجزائر التي تمثل قطراً عربياً وبين أقطار العروبة الأخرى، كما يربط ـ كذلك ـ بين الحاضر والماضي.

وفي هذه القصيدة يبدو الشاعر حريصاً كل الحرص على تحقيق وحدة الأمة العربية حتى تأخذ هذه الأمة المكانة الجديرة بها بين الأمم الأخرى.

---

(41) نفس المصدر، ص: 221.

(42) الديوان، ص: 225.

والشاعر محمد العيد يفرح لأفراح العروبة، ويأسى لأتراحها، فإذا استقل قطر من أقطارها كالسودان، أو ليبيا فرح كل الفرح بذلك الاستقلال ومَجَّدَه كل التمجيد.

ففي قصيدته: «استقلال ليبيا»(43).

يشيد الشاعر ببطولة الشعب العربي الليبي، وعلى رأسه البطل الشهيد عمر المختار متخلصاً بعد ذلك إلى الحديث عن الحرية التي رمز إليها بالحمامة الورقاء، وقد أجاد الشاعر في تصويره الحرية كل الإجادة.

ومن تلك القصيدة أذكر بعض الأبيات التي تمجد بطولة شعبنا العربي الليبي وشيخ شهدائه عمر المختار، وفيها يقول:

إن البطولة في الوغى عهدٌ لهم — عهدتْ به الآباء للأطفال

ومضى بهم عمر الشهيد يقودهم — للحرب ينأم نأمة الرئبال

خاض الجهاد مظفراً حتى انجلى — عما انجلى والحرب ذات سجال

لقي الشهادة فيه شنقاً مرهقاً — تحت الأسنة موثقاً بحبال

كتب الإله له الشهادة مرة — ليفوز منه بطعمها العسّال(44)

ويمضي الشاعر في تمجيد البطل العربي الشهيد عمر المختار الذي لن تنساه الأجيال وهو أَجلُّ من أن يخلد بتمثال.

في كل قلب مؤمن ذكرى له — أبدية قرنت بكل جلال

إن الشهيد يُجَلُّ عن تخليده — بالنحت في نصب وفي تمثال(45)

ويندد بأعداء الشعب الليبي مشيراً إلى أنهم باءوا بالخيبة بفضل بطولة الشعب الليبي وصموده قائلاً:

أما الذين قضوا عليه بشنقه — فجزاؤهم خزي مدى الأجيال

---

(43) انظر القصيدة في الديوان، ص: 348 وما بعدها.

(44) الديوان، ص: 349.

(45) نفس المصدر، ونفس الصفحة.

وجـلاؤهـم مـتـحـسـريـن أذلـة ... مـتـعـثـريـن بـأقـذر الأذيـال

ذوقـوا عـواقـب بـغـيـكـم وتـجرَّعـوا ... خـيـبـاتـكـم يـا عـصـبـة الأنـذال[46]

وهكذا مجَّد الشاعر العربي محمد العيد نضال أبناء الشعب العربي الليبي الذي جرع أعداءه كؤوس الهزيمة، فصارت ليبيا حرة مستقلة ذات سيادة.

وما هذا الشعر الجميل إلاّ تعبير صادق عما يكنه الشاعر من مشاعر عربية صادقة نحو أبناء العروبة في كل مكان.

وفي قصيدته «استقلال السودان»[47] نجد الشاعر يعبر عن فرحته الغامرة باستقلال السودان، مشيداً بشجاعة أبنائه، وتخلُّقهم بالفضائل العربية الإسلامية، محذراً من الشقاق، داعياً إلى الوفاق، وربط الأواصر مع مصر العربية، لما في ذلك من قوة ومنعة.

ومما جاء في هذه القصيدة قوله:

فَـوزٌ سَـرَتْ بـحـديـثِـه الـرُّكـبـان ... فـالـشـرقُ مـغـتـبـطٌ بـه جَـذلانُ

والـسـمحةُ البيـضـاء تُعلن بِشْرَها ... ولـو ازدرت بـحـقـوقـهـا الأديـانُ

والـنـيـل يجـري صاخباً ومصفقاً ... طـربـاً فـتـرقـص حـولـه الـشُّـطـآنُ

وبـنـوا الـعـروبـة يـهـتـفـون لـمَـركـبٍ ... فـي الـنـيـل أبـحَـرَ ركـبُـه الـعُـربـان

مـا أسـعـد الـسـودان بـاسـتـقـلالـه ... فـالـيـومَ يـرفـع رأسَـه الـسـودانُ[48]

وبعد أن أشار إلى النزعة الروحية لدى السودانيين، وإلى نضالهم وثورتهم الظافرة ومظاهر التطور المختلفة بفعل الثورة، عبر عن فرحة الجزائر باستقلال السودان على الرغم مما تعانيه.. وتساءل عن تحرير الجزائر وتقرير مصيرها وظفرها باستقلالها قائلاً:

مَـن مُـبـلـغ الـسـودان عـنـا أنـنـا ... شـيـع لـه لـشـعـورنـا خـلّان؟

---

(46) نفس المصدر، ص: 349، 350.

(47) انظر القصيدة في الديوان، ص: 354 وما بعدها.

(48) نفس المصدر، ونفس الصفحة.

نتبادل القبلات باستقلاله فرحاً وإن طافت بنا الأحزان
متسائلين عن الجزائر هل دنا تحريرُها أم حظُّها الحرمان[49]؟

ومما سقته من نماذج شعرية ـ وهي قليلة ـ تبدو للقارىء النزعة القومية لدى الشاعر وتجاوبه مع أحداث العروبة في كل مكان، وبذلك كان محمد العيد شاعر العروبة حقاً وصدقاً.

5 ـ محمد العيد شاعر الوطنية:

يعد محمد العيد من شعراء الوطنية المخلصين، ومن أجل وطنيته تعرض لكل ما يتعرض له الوطنيون المخلصون الشجعان، فما لانت له قناة، وما ضعف وما استكان، بل ظل أكثر من أربعين سنة بلبلاً صدّاحاً يتغنى بحب وطنه وشعبه، ويحرض على الثورة من أجل تحرير وطنه الحبيب.

والوطنية هي «حب الوطن، والشعور نحوه بارتباط روحي، وهي نزعة اجتماعية تربط الفرد بالجماعة، وتجعله يحبها ويفتخر بها، ويعمل من أجلها، ويضحي في سبيلها»[50].

وهكذا كانت وطنية محمد العيد، كما تشهد بذلك مواقفه وفنه الذي عبر عن تلك المواقف والمشاعر الوطنية الفياضة.

وكيف لا يكون ذلك الشاعر الملتزم وطنياً وهو القائل:

بلادي فداك الروح والله عالم عليك سلام خالص القصد سالم
يحييك مشتاق على القرب مشفق من البعد مشغوف بحبك هائم[51]

وهو يعد نفسه خادماً مطيعاً لبلاده الجزائر، وأخاً لكل جزائري، وعبر عن هذه العاطفة الوطنية بقوله:

وهبتك روحي يا جزائر فأمري كما شئت إني خاضع لك خادم

---

(49) المصدر نفسه، ص: 356.

(50) الاتجاهات الوطنية في الشعر الليبي الحديث، محمد الصادق عفيفي، (دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع)، القاهرة، 1969، ص: 9.

(51) ديوان محمد العيد، ص: 135.

حماك ربيع لي وإن كان جاحماً   عليَّ وهل يُصلي خليلك جاحم؟
وقرباك هم قرباي لست مباليا   أعاريب هم في جنسهم أم أعاجم
فخذ من دمي يا ابن الجزائر إنني   أخ لك في كل الحظوظ مقاسم[52]

ويمضي في هذه القصيدة التي صاغها تحت عنوان: «بلادي»[53]. داعياً إلى الثورة والجهاد والاستشهاد من أجل الجزائر الحبيبة منادياً بأعلى صوته في ذلك الحشد الكبير:

هلمَّ نعارك فالحياة معارك   هلم نقاحم فالحياة مقاحم
هلم نُثر في المؤمنين جميعهم   دويّاً له مثل الرعود دمادم
هلم نبغ للّه ما ابتاع منهم   ففي البيع أرباح لنا وغنائم
هلم بني قومي إلى المجد نُعلِه   فنحن له منذ القديم دعائم[54]

ويعود فيحثّ على اليقظة والنهضة والمقاومة فيقول:

أراك أخي ما زلت وَسْنَانَ حالما   تيقظْ إلى كم أنت وسْنان حالم؟
تيقظْ ففي دنياك أعظم نهضة   تضيق بمعناها اللّغى والتراجم
وجاهد فإن الحر فيها مجاهد   وقاوم فإن الحر فيها مقاوم

ولولا ذلك الشعور الوطني الصادق لما كانت هذه القصيدة الوطنية التي سمتْ مبنى ومعنى.

ومظاهر الوطنية عند الشاعر كثيرة ممثلة في حب الوطن وأهله، والإشادة به، والدعوة إلى تحريره، وإلى استنهاض أبنائه، وإلى نبذ الخلافات، وإلى التكتل والوحدة الوطنية وغيرها من المظاهر الأخرى التي تندرج في إطار الوطنية عند الشاعر محمد العيد، هذه المظاهر كلها تضمنتها قصائده الوطنية.

وفي قصيدة أخرى يعبر تعبيراً صادقاً عن العناء الذي تعانيه الجزائر المكبلة

---

(52) نفس المصدر، ص: 138، 139.
(53) انظر القصيدة في الديوان، من ص: 135 ـ 139.
(54) الديوان، ص: 137.

بأغلال الاستعمار الفرنسي فيدعو بقوة إلى تحطيم تلك الأغلال قائلاً:

يا قوم هبوا لاغتنام حياتكم ... فالعمر ساعات تمر عجالاً
الأسر طال بكم فطال شقاؤكم ... فُكُّوا القيود وحطموا الأغلالا
والشعب ضجَّ من المظالم فانشُدوا ... حرية تحميه واستقلالا
لا أمن إلا في ظلال مرفرف ... حرٌ لنا عال ينير هلالا[55]

والحرية قضية وطنية دفعت الجزائر وغيرها من أبناء العروبة ثمنها غالياً، وكان شاعر الجزائر وطنياً مخلصاً شجاعاً، طالب وناضل من أجل الحرية وتحمل كل أذى في سبيل ذلك.

وكان يفصح أحياناً ويجمجم حيناً حسب المواقف والظروف التي كان يعيشها، ومن تعبيراته الرمزية الرائعة قوله:

ولقد شجت قلبي وهاجت عبرتي ... ورقاء في شرق بعيد عال
حمراء حُرِّر جيدُها من طوقها ... في الوُرْق فهي عديمة الأمثال
هتفت فقمت مجاوباً لهتافها ... ولحنتُ عن قصد فقلت تعالي
شرقية في الطير أم غربية ... ما دمت واصلةً فلست أبالي
والَهفَتَاه عليك حسنك فاتن ... وهواك ممنوع ووصلك غالي
من كان في العشاق باسمك ناطقا ... فكأنما هو ناطق بمحال
قد أحدق الرقباء والعذال بي ... ويلِي من الرقباء والعذال[56]

وما هذه الحمامة التي كان الشاعر يناجيها ويتشوق إلى وصالها الممنوع من قبل الاستعمار إلا الحرية فهي محبوبته حقاً.

وما الرقباء الذين ذكرهم الشاعر إلا عيون الاستعمار الفرنسي[57].

---

(55) نفس المصدر، ص: 339، وانظر: جوانب مضيئة من الشعر العربي، محمد عبد الغني حسن (مكتبة الأنجلو المصرية) 1972ف.

(56) الديوان، ص: 350.

(57) انظر: جوانب مضيئة من الشعر العربي، محمد عبد الغني حسن (مكتبة الأنجلو المصرية)، 1972، ص: 243، ومجلة «الثقافة» الجزائرية، السنة الخامسة، العدد 28، (8، 9) 1975، ص: 114.

وعلى الرغم من مراقبتهم الشديدة للشاعر فإنه كان يدعو إلى الحرية انطلاقاً من حبه لوطنه وشعبه وإيمانه بحقه في الحياة الحرة الكريمة.

ولعل القارىء الكريم بعد قراءة هذه الصفحات تتضح له مكانة محمد العيد شاعر الإسلام والعروبة والوطنية ـ رحمه الله ـ.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

- ديوان محمد العيد آل خليفة، (منشورات وزارة التربية الوطنية بالجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، مطبعة البعث، قسنطينة، 1967ف.

ثانياً: المراجع

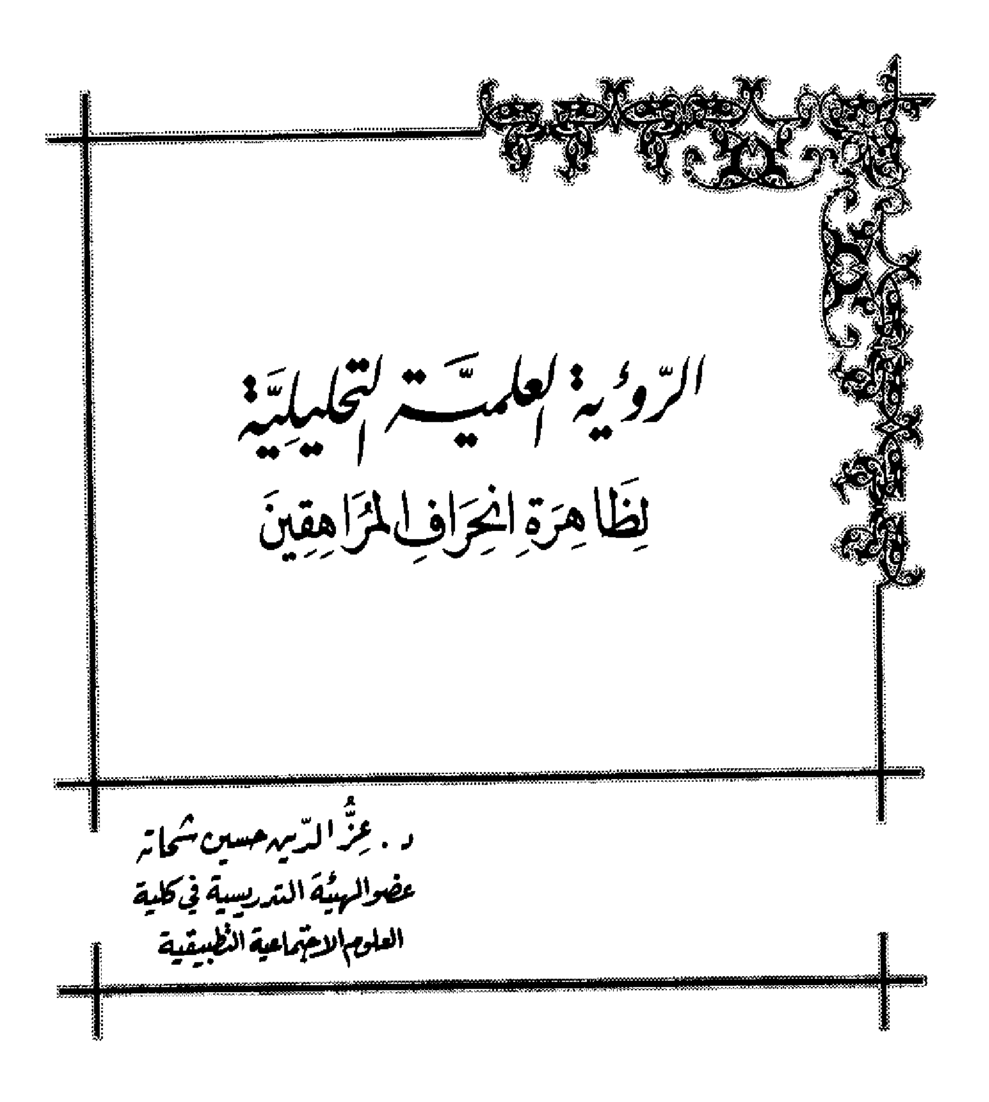
أ ـ الكتب:

- الأدب الجزائري في رحاب الرفض والتحرير، د. نور سلمان، (دار العلم للملايين)، بيروت ـ لبنان، ط1، 1980ف.
- تاريخ الشعر الجزائري الحديث، أحمد قبش، (لاط)، 1971ف.
- الاتجاهات الوطنية في الشعر الليبي الحديث، د. محمد الصادق عفيفي، (دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع)، القاهرة، 1969ف.
- جوانب مضيئة من الشعر العربي، محمد عبد الغني حسن، (مكتبة الأنجلو المصرية)، (لاط)، 1972ف.
- الشعر الجزائري، د. صالح خرفي، (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع) الجزائر، 1970ف.
- الشيخ عبد الحميد بن باديس، مجموعة من الأساتذة، سلسلة (نوابغ العرب) الكتاب رقم 14. (دار العودة)، بيروت، 1976ف.
- فصول في النقد الجزائري الحديث، د. محمد مصايف (لاط) 1972ف.
- في رحاب المغرب العربي، د. صالح خرفي، (دار الغرب الإسلامي)، بيروت ـ لبنان، ط1، 1985ف.

- قضايا عربية في الشعر الجزائري المعاصر، د. عبد الله ركيبي، (معهد البحوث والدراسات العربية)، القاهرة، 1970ف.
- محمد العيد آل خليفة، د. أبو القاسم سعد الله (دار المعارف بمصر) ط2، 1975ف.
- المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر، د. نسيب نشاوي، (دمشق)، 1980ف.

ب ـ الدوريات:

- مجلة (الأصالة)، تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية بالجزائر، العدد (11) السنة الثانية، 1972ف.
- مجلة (الثقافة) تصدرها وزارة الإعلام والثقافة بالجزائر، السنة الخامسة، العدد (28)، لسنة 1975ف.
- مجلة (الشهاب)، لمنشئها عبد الحميد بن باديس، جـ: 4 المجلد: 15، لسنة 1938ف.



مشكلة البحث وأهميته:

تعد مشكلة انحراف المراهقين من المشكلات الاجتماعية الجوهرية التي تجابه المجتمع المعاصر، نظراً لكونها تمس فئة عمرية من فئات المجتمع ألا وهي فئة الفتيان المراهقين الذين تراوح أعمارهم بين 12 ـ 18 سنة، هذه الفئة التي يمكن أن تؤدي الدور القيادي في المستقبل نهضة وفاعلية وتقدم المجتمع إذا منحت الرعاية والتربية الإيجابية والتقويم الفعال الذي يمكن أن ينقذها من أسباب الانحراف والجريمة، ويحررها من الظروف والمعوقات والسلبيات المحيطة بها من كل مكان، وإذا لم ينتبه المجتمع إلى ضرورة معالجة وإصلاح وتقويم هذه الفئة المنحرفة ووضع حلٍّ لأسباب انحرافها وخروجها عن عادات

وتقاليد وقيم ومثل وقوانين المجتمع، فإن بذور انحرافها وشرورها لا بد أن تنقل إلى الفئة السوية من صغار ومراهقين وشباب المجتمع، بحيث تجعلها فئة منحرفة وجانحة لا يمكن الاعتماد عليها في بناء وتنمية وتطور المجتمع مستقبلاً.

وحقيقة كهذه إنما تشكل تهديداً خطيراً لسلامة وأمن واستقرار ونهوض المجتمع، من هنا تبرز ضرورة إصلاح وتقويم ورعاية المراهقين الجانحين من أبناء المجتمع، بحيث يصبحون أفراداً أسوياء يمكن الاعتماد عليهم في عملية البناء والتنمية الاجتماعية.

إن مشكلة انحراف المراهقين شأنها شأن بقية المشكلات الاجتماعية والإنسانية التي تجابه المجتمعات النامية والمتقدمة لا تعبر عن ذاتها من حيث مظاهرها السلبية وأسبابها ونتائجها فحسب، بل تعبر عن جملة مشكلات اجتماعية وحضارية معقدة ومربوطة بها ومتفاعلة معها إلى درجة لا يمكن فصلها بعضها عن بعض بأية صورة من الصور(1).

وفي هذا السياق نستطيع القول إن انحراف المراهقين ظاهرة ذات اتجاه عالمي، بمعنى أنها مشكلة نالت اهتمام الباحثين أفراداً وجماعات وهيئات بل هيئات عالمية، إذ ترى اللجنة الاجتماعية التابعة للأمم المتحدة أن الدراسة الحكيمة لمشكلة المنحرفين، وكذلك المهملين من الأطفال الذين من المحتمل أن تنمو ميولهم الإجرامية أمر ضروري ينبغي أن يمثل جزءاً من سياسة الأمم المتحدة الاجتماعية، وكذلك قررت هذه اللجنة ضرورة التعاون بين الأمم المتحدة وبين الهيئات المتخصصة والمنظمات غير الحكومية المهتمة بمشكلة انحراف المراهقين(2).

وفي مؤتمر الأمم المتحدة الخامس لمنع الجريمة الذي عقد في جنيف

(1) الحسن/ إحسان محمد: أثر تفكك العائلة في جنوح الأحداث، بغداد مديرية الشرطة العامة - 1981. ص26 ص.

(2) حسن. محمد علي: علاقة الوالدين بالطفل وأثرها في جناح الأحداث، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1970/ ص7.

عام 1975م تم تأكيد أن الدلائل تشير في كل مكان من العالم إلى أن أكثر الجرائم التي تحدث يرتكبها من هم في سن المراهقة[3].

وفي الوطن العربي أكدت الحلقة الدراسية لرعاية الأحداث المنحرفين في الدول العربية لعام 1983م أن عدد الأحداث المنحرفين في الدول العربية أخذ في التزايد والانتشار، وقد شخصت الحلقة الدراسية القصور الواضح في الإحصاءات المتوفرة في معظم الدول العربية من حجم الظاهرة وأنماطها، فمنذ الخمسينيات تشير تقارير الأمم المتحدة عن الإحصاءات الجنائية إلى أن البيانات الخاصة بانحراف الأحداث في البلاد العربية متناثرة ويصعب استخلاص نتائج دقيقة عن صورها وأشكالها[4].

وتتضح خطورة ظاهرة انحراف المراهقين وأهمية دراستها من تعدد الجوانب المرتبطة بها، ومن معرفة الكثير من السلوك المنحرف الذي يرتكبه المنحرفون، وأثر هذا الفعل على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والقانونية والخلقية في المجتمع الذي يعيشون فيه، ومن هنا فإن الباحث، ولكي يخوض في مشكلة بحثه على أساس المنهج البحثي حدد مبررات لتناول هذه المشكلة بما يلي:

1 ـ أنه لا يمكن إصلاح وتقويم المراهقين المنحرفين دون دراسة وبحث وتحليل ظاهرة انحراف المراهقين، وتشخيص العوامل السببية للانحراف، وتوضيح الآثار السلبية التي تتركها هذه الظاهرة الاجتماعية الخطيرة على الفرد والجماعة والمجتمع.

وإذا ما عرفنا هذه الحقائق عن ظاهرة انحراف المراهقين من خلال الدراسات النظرية والتطبيقية والميدانية فإننا نستطيع معالجة هذه الظاهرة

---

(3) الياسين. جعفر عبد الأمير: أثر التفكك العائلي في جنوح الأحداث بيروت، عالم المعرفة، 1981م ص10.

(4) عبد المتعال. صلاح: حجم الجريمة بين الإحصاءات الرسمية وغير الرسمية، المجلة القومية الجنائية، المجلد الحادي والعشرون، العدد الثاني.

عن طريق تطويق أسبابها الموضوعية والذاتية، والتصدي لآثارها السلبية والهدامة التي تضر بكيان ومسيرة ومستقبل المجتمع.

2 ـ وتتضح أهمية دراسة انحراف المراهقين من الأخطار التي تشكلها على حياة الآخرين، باعتبار المراهق المنحرف عنصر قلق واضطراب يظهر في كل حين لوناً من ألوان السلوك المنحرف قد يعرض فيه حياة الآخرين للخطر، كما أن هؤلاء المنحرفين يمثلون مشكلة قانونية وقضائية ويتمثل هذا في ازدياد عدد المخالفات أو القضايا التي يرتكبونها نتيجة الاستغراق في ارتكاب ألوان السلوك المنحرف، الأمر الذي يتطلب مزيداً من الإجراءات القانونية لمواجهة المشكلة[5].

3 ـ كما أن هذه الظاهرة تمثل مشكلة اقتصادية تتمثل في الخسارة التي تعود على المجتمع من جراء فقدان هذه العناصر البشرية التي بإمكانها أن تسهم في عملية البناء والتنمية في المجتمع، فالمنحرفون خسارة لأنفسهم وخسارة لمجتمعهم من حيث هم قوى عاملة معطلة عن العمل والإنتاج، ولما كان المراهقون قادة المستقبل ورجاله فإن مسألة شذوذهم وانحرافهم عن الطريق السوي هي مسألة خطيرة يجب دراستها وتشخيص مسبباتها وعلاجها من قبل المسؤولين والباحثين والمختصين، ليتمكن المجتمع من تهيئة وتحضير قادته ومربيه ورجاله الذين يعتمد عليهم في المستقبل، وخصوصاً أن المجتمع الحديث يحتاج إلى الكوادر البشرية في العمل والإنتاج.

4 ـ إن المجتمع العربي في الوقت الحاضر لا يتحمل فقدان مهارات وكفاءات أبنائه بسبب شذوذهم وانحرافهم نتيجة تعرضهم للانحراف والمشكلات السلوكية منذ نعومة أظفارهم.

من هذا تبرز ضرورة إصلاح وتقويم ورعاية المراهقين المنحرفين من أبناء

---

(5) الرواحي. مازن بشير: الوقاية أحد وسائل التصدي لظاهرة انحراف الأحداث، بغداد، مديرية الشرطة العامة 1981م ص1.

المجتمع العربي بحيث يصبحوا أفراداً أسوياء يمكن الاعتماد عليهم في عملية البناء والتقدم الاجتماعي لوطنهم العربي.

وإننا لا نستطيع إصلاح وتقويم الأحداث المنحرفين دون إجراء الدراسات والبحوث التي تستهدف معرفة الظروف والأسباب الحضارية والاجتماعية والنفسية والاقتصادية التي أدت إلى الانحراف، وتشخيص العوامل المرتبطة بهذه الظاهر، ودراسة آثارها وانعكاساتها السلبية على الفرد والجماعة والمجتمع، ولذلك فليس هناك اختلاف بين الاختصاصين في مجال دراسة ظاهرة الانحراف، على أهمية وضرورة دراسة المنحرف لتحديد أنجح الوسائل لإعادة تنشئته نفسياً واجتماعياً[6].

5 - وأخيراً تتجلى أهمية هذه الدراسة من حيث ارتباطها بمرحلة المراهقة التي تعد من المراحل التكوينية من حياة الفرد ومن أكثرها خطورة.

أهداف البحث:

تهدف الدراسة الحالية إلى ما يلي:

1 - تسليط الأضواء على ظاهرة انحراف المراهقين من حيث الأنماط السلوكية المنحرفة التي تتخذها هذه الظاهرة.

2 - تشخيص الأسباب الموضوعية والذاتية لانحراف المراهق ومعرفة الآثار المخربة لهذا الانحراف على المجتمع.

3 - الوصول إلى بعض الإجراءات العلاجية والوقائية بالطرق الإجرائية المعتمدة على الدراسة العلمية والتحليلية.

تحديد المصطلحات:

«الانحراف» بغية تَعرُّف هذا المفهوم فإن الباحث يذكر التعريفات التالية:

أ - يعرّف كود Good الانحراف بأنه عملية اكتساب وتبني أساليب من

---

(6) الشرقاوي. أنور محمد: انحراف الأحداث، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977م ص11.

السلوك تكون غير ملائمة أو التغيرات فيها[7].

ب ـ ويعرفه كولد وكولب Could And Kolb بأنه العلاقة غير المنسجمة بين المراهق وبين الظروف والمواقف والأفراد الذين يكونون بيئته الطبيعية والاجتماعية[8].

ج ـ ويعرفه ميتشل Mitchell بأنه العملية التي من خلالها يدخل الفرد في علاقة غير صحية وغير متناغمة مع بيئته[9].

في ضوء التعاريف التي أوردها الباحث لمفهوم أو مصطلح الانحراف يستخلص الباحث التعريف الإجرائي الذي يمكن أن يخدم أهداف البحث:

الانحراف: مجموعة من العمليات السلوكية التي بينها الفرد في استجاباته المختلفة والتي لا تتماشى مع أحكام وضوابط وقواعد المجتمع الذي يعيش فيه.

المراهق المنحرف:

المراهق المنحرف، وكما عرفه الخازن، هو الفرد الذي فقد قدرته على تكييف نفسه وفقاً للبيئة بصورة تضمن له تحقيق احتياجاته ومطالبه بشكل مقبول اجتماعياً[10].

أما الهابط فيعرفه بأنه الفرد غير القادر على التوفيق بين الدوافع[11]،

---

(7) Good. Carter V. Dictionary of Education. New York, Mcw Craw-Hill Book Company, 1963, pp12.

(8) Gould, Julius, and Kelb, William L. A. Dictionary of the Social Sciences, Toronto, Collier Macmillans Canada, 1964, pp.9.

(9) Mitchell, G. Duncan, Anew Dictionary of Sociology Koutldege, Kegan Pual, 1979, pp.3.

(10) الخازن، منير وهيبة: معجم مصطلحات علم النفس، بيروت، دار النشر للجامعيين، 1956م ص17.

(11) الهابط، محمد السيد: التكيف والصحة النفسية، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 1985م، ص30.

ويعرفه المنصور بأنه الفرد الذي لا يملك من كفاءة مجابهة المواقف المتأزمة انفعالياً، فيفقد بذلك السيطرة على تحديد استجاباته نحو دوافعه الشاذة عن ضوابط المجتمع وأحكامه[12].

إن هذه التعريفات تشير إلى أن المراهق المنحرف هو الذي:

أ ـ يتسم بالأزمات والصراعات النفسية المتكرره.

ب ـ يحقق حاجاته ومطالبه بالشكل الذي يضر بالمجتمع.

ج ـ فقد القدرة على أن يخلق نوعاً من الموازنة بين حاجاته المتعارضة ومتطلبات بيئته.

ولكي يترجم الباحث هذه المحكمات لمفهوم المراهق المنحرف سلوكياً لا نظرياً فقد لجأ إلى التعريف الإجرائي الذي تمثل فيما يلي: المراهق هو: الفرد الذي اكتسب أنماطاً سلوكية غير مرغوبة اجتماعياً وقانونياً ويتصرف على خلاف قوانين ومعايير وتقاليد المجتمع.

الإطار النظري:

إن السلوك المنحرف الذي يرتكبه المراهق المنحرف لا يرجع عادة إلى سبب واحد كتفكك الأسرة أو سوء التنشئة الاجتماعية أو الحاجة الاقتصادية أو المرض النفسي أو العقلي، وإنما يرجع إلى جملة أسباب موضوعية وذاتية تقود المراهق إلى ارتكاب المخالفات والجرائم ضد الآخرين، وإن الأبحاث العملية الميدانية تشير إلى أن العوامل أو الأسباب المسؤولة عن انحراف المراهقين كثيرة ومتعددة، وعليه تعددت وجهات النظر والاتجاهات في تفسير عوامل الانحراف عند المراهقين تبعاً لتعدد الزوايا التي ينظر منها أصحاب تلك الآراء إلى ظاهرة الانحراف، إلا أن البحث الحالي سوف يناقش أسباب انحراف المراهقين من خلال الاتجاهات التالية:

---

(12) المنصور، إبراهيم يوسف: استبيان هستون المعرب للتكيف الشخصي بغداد، جامعة بغداد، مركز البحوث التربوية والنفسية، 1975م ص7.

أ ـ الاتجاه النفسي.

ب ـ الاتجاه الأسري.

ج ـ الاتجاه الاجتماعي.

د ـ الاتجاه الاقتصادي.

الاتجاه النفسي:

إن أهم تطور في دراسة ظاهرة انحراف المراهقين هو ما حدث على يد علماء النفس على اختلاف مذاهبهم[13]. إنّ علماء النفس ركزوا دراساتهم على شخصية المراهق المنحرف لمعرفة العلاقة بين دوافع السلوك ونمط الاستجابة للمواقف المختلفة، ومع أنهم لا ينكرون المؤثرات الخارجية، فإن فهم السلوك المنحرف يتم من خلال التركيز على الشخصية وتكوينها، حيث أظهرت الأبحاث في هذا الميدان أن انحراف المراهقين يتخذ دليلاً على اضطراب في الشخصية[14]. ويؤكد الشيباني أن كثيراً من الانحرافات الاجتماعية تعد تعبيراً عن مشاعر الفشل واليأس وسوء التكيف النفسي[15].

إن النظريات النفسية التي درست الانحراف تؤكد أن الانحراف هو نمط سلوكي غير سوي سببه سوء التكيف النفسي[16]. وقد كانت مساهمة التحليل النفسي أساسية ومهمة في فهم سلوك المنحرف التي مرت بمراحل عدة من خلال إسهام الكثير من المحللين النفسيين الذين درسوا جماعات من المنحرفين، فسلوك الإنسان حسب رأي فرويد عبارة عن نتائج لصراع قوى

(13) حسن، محمد علي: مرجع سابق، ص37.

(14) كونجر، جون، وآخرون: سيكولوجية الطفولة والشخصية، ترجمة أحمد عبد العزيز سلامه، وجابر عبد الحميد جابر، القاهرة، دار النهضة العربية، 1791م ص21.

(15) الشيباني، عمر محمد التومي: الأسس النفسية والتربوية لرعاية الشباب، بيروت، دار الثقافة، 1973م ص323.

(16) sigel K. Lorry J. Joseph J. Senna Delinquency, West Publishing Company, 1981. pp.82.

ثلاث هي الهُوَ والأَنا والأنا الأعلى، والانحراف عندهم هو اضطراب في تكوين هذه القوى الثلاث ونموها.

إن فرويد يؤكد أن المنحرف يرتكب أفعاله المضادة للمجتمع لأنه مدفوع بمشاعر ذنب شديدة ناتجة عن أنا أعلى مفرط في قسوته ويتطلب العقاب بشكل دوري لكي يهدأ[17]، وقد تأثر الكثيرون ممن درسوا الانحراف بآراء فرويد ومدرسة التحليل النفسي ومنهم هيلي Healy، هوايت Hiet، أيكهورن Aichorn، وميلاني كلاين M. Klein.

إن محور التفسير في دراسات التحليل النفسي يدور على فكرة مشكلات التكيف النفسي التي تأخذ شكل صراع بين مختلف مكونات الشخصية، وقد اهتمت مدرسة التحليليين المحدثين أيضاً بدراسة الانحراف وتغيير السلوك، وهذا يبدو واضحاً في اتجاهات كل من أدلر، أرك فروم وكارون وهورني التي تعنى بتفسير السلوك بالناحية الثقافية وأثرها في خلق الاضطرابات والقلق والانحرافات وهي تنظر إلى الانحراف على أنه أسلوب تكيف للقلق.

مما تقدم يمكن القول إنّ الانحراف عند المراهقين هو في الحقيقة صعوبات في التكيف النفسي، فالمراهق المنحرف هو الذي يستجيب للمشكلات التي تواجهه استجابة سلبية غير بناءة، أي إنه يحاول تخفيف حدة التوتر الناشىء عن المشكلات التي يواجهها في المجتمع باللجوء إلى أساليب سلوكية تمكنه من إشباع دوافعه وحاجاته، وفي نفس الوقت تخفض من القلق الناتج عن عدم إشباع هذه الدوافع بالعدوان على المجتمع أو الهروب منه.

الاتجاه الأسري:

يتأثر سلوك المراهق خلال مراحل حياته بخبرات طفولته، وعلى الرغم من تنوع هذه الخبرات التي تؤثر في شخصية المراهق فإن باكورة حياته لا تخرج عن محيط البيت والأسرة.

---

(17) حجازي، مصطفى: الأحداث الجانحون، بيروت، دار الطليعة، 1981م ص27.

إن الخبرات التي يحصل عليها المراهق من بيئته الأسرية يبقى لها التأثير الأكبر في شخصيته واتجاهها نحو الآخرين ونحو الأشياء والحياة العامة، ويؤكد وأتسن Watson أن هناك علاقة وطيدة بين إحباطات الطفولة والاضطرابات الانفعالية ومشكلات التكيف في المراهقة وما بعدها[18]، ويؤكد فهمي أن الفرد يكتسب في مجال الأسرة مجموعة من عادات التكيف التي تمكنه من أن يتوافق بسرعة وكفاية مع معظم الظروف التي يتعرض لها عادة، كما يصبح في مقدوره كذلك أن يتكيف في حدود معينة للظروف الجديدة التي لم يألفها من قبل[19]، ويشير الهابط إلى أن أهم العوامل المتعلقة بالبيئة التي تؤدي إلى الانحراف هو الجو الأسري، فإذا نشأ الفرد في أسرة عاجزة عن التكيف السوي، ويعاني أفرادها من الكبت والإحباط والصراع، فإنه غالباً ما يمتص هذا الاتجاه غير الصحي وينشأ هو الآخر ولديه الاستعداد للانحراف وسوء التكيف[20]. ويؤكد (رحمة) أن السوية ترتبط بالاعتدال في المعاملة داخل الأسرة، وأن الشخصية التي تواجه الإفراط في اللين أو الإفراط في القسوة، غالباً ما تشب عاجزة عن التكيف[21]. وتبين من دراسة تاريخ حياة المراهقين الأسوياء والمراهقين المنحرفين، أن طفولة المجموعة الأولى داخل أسرهم كانت سعيدة لقوا فيها التقبل من أفراد الأسرة، وطفولة المجموعة الثانية كانت سيئة لقوا فيها النبذ وعدم التقبل من أفراد الأسرة[22]، وقارن سيموندز Symonds بين خصائص الشخصية لمجموعتين من المراهقين المقبولين والمراهقين المنبوذين من قبل أسرهم، ولقد أظهر المراهقون في المجموعة الأولى سلوكاً مقبولاً من الناحية الاجتماعية بدرجة كبيرة، وكانوا أكثر تعاوناً ووداً وأمانة، واستقراراً من الناحية الانفعالية، أما

---

(18) حسن، محمد علي: مرجع سابق، ص41.

(19) فهمي، مصطفى: الصحة النفسية دراسات في سيكلولوجية التكيف، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1976م ص122.

(20) الهابط، محمد السيد: مرجع سابق، ص166.

(21) رحمة، أنطوان: أثر معاملة الوالدين في تكوين الشخصية، دمشق بدون تاريخ، ص118.

(22) تركي، مصطفى أحمد: بحوث في سيكولوجية الشخصية بالبلاد العربية قسم علم النفس، جامعة الكويت 1980م ص18.

المجموعة الثانية المنبوذة فقد أظهرت سلوكاً يتسم بعدم الاستقرار انفعالياً ودون نشاط زائد، وأظهروا اتجاهات منحرفة واضحة، وأكثروا من الكذب والهرب من البيت والسرقة والتشاجر، وأظهروا كذلك تمرداً ضد القواعد والأعراف الاجتماعية[23]. وقد أثبتت الدراسات المختلفة أن غالبية المطرودين من المدرسة بسبب السلوك المنحرف كانوا من بين الأبناء الذين واجهوا صراعات داخل أسرهم[24]، كما أن بحث ليديا جاكسون Jackson توصل إلى أن المراهق المنحرف يصف والديه بأنهم نابذون، أما المراهق السوي فكان يرى أن والديه يحبونه ويعدونه بالمساعدة والحماية[25]، وفي بحث قام به موسن Missen وآخرون لدراسة أثر العلاقة بين الوالدين والأبناء على شخصية الأبناء المراهقين واتجاهاتهم، اتضح من نتائج البحث أن الأبناء الذين لم يحصلوا على عطف كاف كانوا أقل أمناً، وأقل ثقة بالنفس، وأقل توافقاً في علاقاتهم الاجتماعية[26].

الذي نريد أن ننتهي إليه مما ذكرناه هو أن المراهق نتاجٌ طفولته، وبمعنى آخر أن من أهم المشكلات التي يتعرض لها المراهق في حياته وتحول بينه وبين السويه وتدفعه إلى الانحراف هي علاقة المراهق بأسرته، وعلى وجه الخصوص الجو السايكولوجي والاجتماعي والتربوي السائد في الأسرة.

الاتجاه الاجتماعي:

من المسلم به أن شخصية الفرد تنمو في عالم اجتماعي، وأن كل جانب من جوانبها يعكس علاقات الفرد وخبرته بالآخرين، وفي تعريف البورت Allports الخاص للشخصية يؤكد أن تنظيم الشخصية هو الذي يحدد طريقة تكيف الفرد اجتماعياً؛ حيث يقول: «إنّ الشخصية هي التنظيم الديناميكي لدى

(23) كونجر، جون، وآخرون: مرجع سابق، ص484.

(24) فهمي، مصطفى: مرجع سابق، ص116.

(25) تركي، مصطفى أحمد: مرجع سابق، ص205.

(26) تركي، مصطفى أحمد: الرعاية الوالديه وعلاقتها الشخصية بالأبناء، بيروت، دار النهضة العربية 1974 ص78.

الفرد لتلك النظم المختلفة التي تحدد طريقة تكيفه المميزة مع بيئته»[27]. وعند أريك أريكسون E. Erikson تمثل الشخصية مركباً وظيفياً بالغ التعقيد، يحدث فيه نمو في القدرات المحركة والقدرات الاجتماعية، ونمو في الطرق الفردية لتناول الخبرة ومعالجتها والتفاعل معها، وأن التفاعل مستمر بين الإنسان وبيئته، ولا يمكن حل المشكلات التي تترتب على قيام الشخصية بوظائفها مرة واحدة وإلى الأبد[28]، فهو هنا يربط بين الشخصية وتكيفها، ويؤكد أن الهدف الأساسي من النمو هو التكيف الاجتماعي السليم، وقد أوضح أدلر التكيف الاجتماعي للفرد من خلال بعض المصطلحات التي تصف العلاقات والطرق التي يسلكها الفرد مع البيئة، وافترض أن التكيف الاجتماعي يعني القدرة على تقييم الذات تقييماً واقعياً والمشاركة بالعلاقات الاجتماعية التي تكون مفيدة للآخرين وليست التي تخدم أغراضه فقط[29].

وقد تعددت تعاريف الشخصية التي توجه الاهتمام إلى الناحية الاجتماعية التي تشير إلى تعامل الفرد مع المجتمع، الذي يظهر في تكيف الفرد مع الآخرين.

والتكيف الاجتماعي لغة يعني التآلف والتقارب والعلاقات الجيدة واجتماع الكلمة، فهي نقيض التخالف والتنافر والتصادم.

والتكيف في علم النفس هو تلك العملية الديناميكية المستمرة التي يهدف بها الشخص إلى أن يغير سلوكه، ليحدث علاقة أكثر توافقاً بينه وبين البيئة[30]، وهذا يعني أن التكيف الاجتماعي هو تفاعل الفرد مع بيئته، حيث تشمل البيئة هنا جميع الأشياء ذات العلاقة.

---

(27) Gorriow, Katkovsky: Reading in the Paychology of Adjustement-Nork, Mc Craw-Hill, 1968, pp.120.

(28) جابر، جابر عبد الحميد، ومحمد مصطفى الشعبيني: النمو النفسي والتكيف الاجتماعي، بيروت، دار النهضة العربية، 1962م ص200.

(29) Gorlow, Katkovsky, Op. p.121.

(30) فهمي، مصطفى: مرجع سابق، ص33.

نستنتج من ذلك أن التكيف الاجتماعي يعني العلاقة المنسجمة مع البيئة التي تمثل القدرة على إشباع أغلب الحاجات، وتلبية المتطلبات، سواء الفزيولوجية أو الاجتماعية، أو هو التغيير الضروري في أنماط السلوك لأجل إشباع الحاجات وتلبية المتطلبات، فإذا عجز الفرد عن التكيف أو التوافق مع البيئة تماماً أصبح في حالة عدم التوافق، وقد يكون في ذلك انحرافه، وحيث يكون المراهق الذي هو مدار بحثنا غير قادر على التوفيق والتكيف بينه وبين بيئته الاجتماعية، وذلك في حالات معينة، فسيؤثر ذلك على حياته الانفعالية وسلوكه ويولد أنواعاً مختلفة من الصراع النفسي الذي قد يؤدي إلى انحرافه، حيث يعبر عن هذا الانحراف بأنماط سلوكية منحرفة متعددة مثل الجرائم والمخالفات الأخلاقية، وتكون على أشكال كثيرة كالمقامرة وتناول المسكرات والمخدرات وممارسة اللواط، واغتصاب الفتيات الصغيرات، ومطاردة بنات الحي السكني، وهذا يعني أنه من الممكن تفسير انحراف المراهقين بسوء التكيف الاجتماعي، وذلك لعجز المراهق المنحرف عن حل مشكلاته اليومية بصورة سوية ترضيه ولا تضر المجتمع، وهذا ما ذهبت إلى تأييده دراسة بسوارك Paswark التي استخدم فيها مقاييس متعددة لقياس الفروق في سمات الشخصية بين المنحرفين وغير المنحرفين، فوجد فروقاً واضحة لصالح الأسوياء، في سمات الاستقلالية، وإشباع الحاجات، ودافع الإنجاز، والعلاقات بالجنس الآخر، والقدرة على تحمل الضغوط[31].

وفي دراسة ساكاتا Sakata اتضح أن المراهقين المنحرفين يعانون من سوء التكيف بالنسبة للقيم والمعايير الاجتماعية العامة[32]، وفي دراسة قام بها الشرقاوي وجد أن المنحرفين أقل توافقاً في علاقاتهم الاجتماعية؛ وذلك لضعف علاقاتهم الاجتماعية بالآخرين، وعدم وجود الميل لديهم إلى مشاركة

---

(31) Pasewark, Richard A. Asociated Personality Difference in Delinyents And Non. Delingents, Psychological Abstractst Vol. 47. No. 1. 1972, pp.354.

(32) Sakata, Robert, Recidivism among Juvenile, Parolees. Pychological Abstracts V. 47. 1972.

الآخرين في النشاط الاجتماعي والاندماج في الجماعة، الأمر الذي يجعلهم أكثر سوءًا في درجة توافقهم الاجتماعي وأكثر ممارسة لمظاهر السلوك الاجتماعي المضاد للمجتمع[33]، يتضح لنا أن المراهق المنحرف يشبع حاجاته ورغباته بتحطيم العائق وإزالته بغض النظر عن النتائج.

الاتجاه الاقتصادي:

تشير أغلب الدراسات العلمية التي أجراها الباحثون إلى أن سبب الحاجة الاقتصادية يعد من الأسباب المهمة جداً التي تدفع المراهق إلى الانحراف.

إن الظروف الاقتصادية السيئة لبعض العوائل التي ينتمي إليها المراهقون المنحرفون هي التي ألزمت عوائلهم على العيش في إحياء سكنية مختلفة لا تتوفر فيها أبسط شروط ومقومات العيش الكريم، وهي التي لم تحفز عوائلهم إلى إرسالهم إلى المدارس لطلب العلم والمعرفة والتحلي بالأخلاق والقيم الفاضلة والسلوك القويم وهي التي ألزمت آباءهم وأولياء أمورهم على دفعهم إلى امتهان العمل الحر منذ نعومة أظافرهم، هذا العمل الذي يلزمهم على ترك الدراسة من ناحية، ودفعهم إلى الاختلاط والتفاعل مع أبناء السوء، لاسيما أبناء المنطقة السكنية من المنحرفين والأشرار من ناحية أخرى.

فالمراهقون الذين ينخرطون في الأعمال الحرة بشكل مبكر وبسبب العوز المادي سرعان ما يتأثرون بأصدقائهم ورفاقهم الذين لا يختلفون عنهم بمزايا العصر والثقافة والميول والاتجاهات والأذواق والظروف الاقتصادية والاجتماعية العامة، إنهم يتأثرون بهؤلاء الأبناء أكثر مما يتأثرون بآبائهم وأمهاتهم وأقاربهم، وعندما تكون الخصائص السلوكية والخلقية لأصدقائهم سيئة ومنحرفة فإنها سرعان ما تنتقل إليهم وتتحكم فيهم نتيجة الاختلاط والتفاعل بحيث تجعلهم شاذين ومنحرفين في أفكارهم وممارساتهم اليومية.

ويقيناً أن الحاجة الاقتصادية لعوائل المراهقين غالباً ما تدفع أبناءهم أيضاً إلى السرقة والاعتداء على الآخرين بغية سد حاجاتهم ومتطلباتهم المعيشية،

---

(33) الشرقاوي. أنور محمد: انحراف الأحداث القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر 1977 ص288.

فعلى سبيل المثال لا الحصر فإن الأبحاث والدراسات في العراق أكدت تزايد أعداد المنحرفين بشكل ملحوظ في مجال السرقة، حيث دلت إحصاءات محكمة الأحداث في بغداد فقط على تزايد عدد الأحداث المحالين إليها بتهمة السرقة حيث بلغت، 842، 865، 1401، 1630 دعوى للسنين 1968، 1969، 1973، 1974 على التوالي، في حين ارتفع عدد المنحرفين إلى 2697، 2738، 2636 للأعوام 1984، 1985، 1986[34].

إن هذا العدد لا يمثل حجم الظاهرة الحقيقي، وإنما يمثل السرقات المنظورة التي وقعت تحت أنظار السلطات المختصة وقدمت إلى المحكمة، فالاختصاصيون في معظم دول العالم أوضحوا أن مقابل كل منحرف يقبض عليه خمسة منحرفين يفلتون من قبضة العدالة، وتجازف بعض الدراسات بالقول إن ما يسجل من انحراف رسمي يشكل 5٪ فقط من الانحراف الفعلي[35].

ولعله من نافلة القول أن نذكر هنا أن الحالة الاقتصادية المتردية للمراهقين وعوائلهم تزرع في نفوسهم خصائص الكراهية والاعتداء والانتقام من المجتمع الذي يعدونه مسؤولاً عن مشكلاتهم وأزماتهم المادية والاجتماعية والحضارية.

وهكذا فإن الاكتفاء الاقتصادي وعدم العوز المادي يمثل العملية السلوكية التي تمثل الانسجام والتوازن فيما بين متطلبات المراهق وحاجاته المادية، ومتطلبات وقواعد البيئة التي يعيش فيها، وهذا يتطلب عملية إقرار العلاقة بين مطالب المراهق وحاجاته وإمكانياته من ناحية، وبيئته الاجتماعية من ناحية أخرى.

مناقشة الإطار النظري:

إن توجهات التنظير التي ذكرها البحث الحالي تنقسم إلى أربع توجهات هي:

---

(34) الياسين، جعفر عبد الأمير، أثر التفكك العائلي في جنوح الأحداث، بيروت، عالم المعرفة 1981م ص81.

(35) ورقة العمل، الحلقة الدراسية الخاصة بمعالجة انحراف الأحداث بغداد، مديرية الشرطة العامة، 1980م ص53.

الاتجاه النفسي، والاتجاه الأسري، والاتجاه الاجتماعي، والاتجاه الاقتصادي.

ويتمثل الاتجاه النفسي بمنظور فرويد وآخرين أمثال هيلي وهوايت وميلاني كلاين وغيرهم.

واعتمد هؤلاء جميعاً في تفسير الانحراف على مفاهيم نظرية التحليل النفسي التي تؤكد أن الانحراف ما هو إلا نمط سلوكي غير سوي سببه سوء التكيف النفسي.

أما الاتجاه الثاني فإنه يتمثل بمنظور كل من فهمي والهابط وسيموندز وليديا وغيرهم، حيث أشاروا إلى أن العوامل المتعلقة بالبيئة التي تؤدي إلى انحراف المراهقين هو الجو الأسري الذي يعيشون فيه، فالأسرة التي يسودها الكبت والإحباط والصراع تدفع أفرادها إلى الانحراف، كذلك فإن المنظور الثالث الذي يتمثل بمنظور كل من أدلر وبسوارك وساكاتا وآخرين اعتمد في تفسيره لظاهرة الانحراف عند المراهقين على نوع العلاقة بين المراهق وبيئته الاجتماعية التي يعيش فيها وقدرة هذه البيئة على تلبية متطلباته سواء الفزيولوجية أو الاجتماعية.

كما أن المنظور الاقتصادي له رأي في تفسير هذه الظاهرة، فقد أشارت أغلب الدراسات التي نظرت في هذا الاتجاه إلى أن الحاجة الاقتصادية والعوز المادي يعد من الأسباب المهمة التي تؤدي إلى انحراف المراهق، يظهر مما تقدم أن توجهات التنظير المذكورة تبين أن ظاهرة انحراف المراهقين تتميز بمعيار واحد دون المعايير الأخرى، وهذا يعني النظر إلى هذه المشكلة من منظور أُحادي التفسير سبباً ونتيجة، وهذا ما دعا الباحث إلى تبني الطريقة التحليلية لاستخلاص المؤشرات الرئيسية، التي يمكن اعتمادها في تعميق الرؤى التنظيرية في دراسة ظاهرة انحراف المراهقين.

استنتاجات البحث:

تم تصنيف الاستنتاجات التي توصلت إليها الدراسة إلى صنفين:

أولاً: الاستنتاجات التي تأتي في إطار تشخيص العوامل المؤدية إلى الانحراف.

ثانياً: الاستنتاجات التي تأتي في إطار تشخيص الآثار.

أولاً: الاستنتاجات التي تأتي في إطار تشخيص العوامل المؤدية إلى الانحراف:

1 ـ أنّ النظرة التحليلة في تفسير سلوك المراهق المنحرف لا تفسر بعامل واحد، بل بتظافر عاملين أو أكثر من تلك العوامل متأثراً الواحد بالآخر مما يكون الاتجاه التكاملي.

2 ـ أنّ الاتجاه التكاملي في نظر الدراسة الحالية هو الاتجاه المنطقي، حيث يأخذ جميع العوامل بالحسبان، فهو وحده الذي يبين الصلة بين الذاتي والاجتماعي، بين العام والخاص، بين العادي والمرضي، وهو الذي يحيط بظاهرة انحراف المراهقين بكل تعقيدها، فلا يغلب العام على حساب الخاص ولا يفرط من الذاتي على حساب الاجتماعي،

ومما يؤيد ما ذهبنا إليه نتائج الدراسات الاجتماعية التي دعت إليها الأمم المتحدة، حيث أشارت إلى أن الانحراف بوصفه صورة من صور سوء التوافق الذي يعانيه الشباب ونتيجة له نشأ عن مزيج مرعب من الأسباب الحيوية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية، وبالتالي أصبح الاتجاه الأكثر قبولاً هو ذلك الاتجاه الذي يركز الاهتمام على ترابط العوامل المتعددة التي توجد في موقف معين[36].

3 ـ أنّ الاتجاه التكاملي الذي توصلت إليه الدراسة الحالية يوضح الصلة الدينامية بين انحراف المراهقين ومختلف أشكال الاضطراب وسوء التكيف، ويبين أنها جميعاً ليست سوى جوانب لظاهرة واحدة.

فالمرض الاجتماعي يتفاعل مع المرض النفسي والشخصي، والتناقض الاجتماعي يتفاعل مع التناقض الذاتي، والضغوط الاقتصادية تتفاعل مع الضغوط النفسية، وينشأ من ذلك سلوك منحرف إجمالاً.

من هذا كله يمكن القول إنه:

---

(36) الشرقاوي، أنور: مرجع سابق، ص80.

يجب أن لا تُعدَّ مشكلة انحراف المراهقين حقيقة في حد ذاتها بل يجب عدّها مجموعة من التأثيرات التي تتطلب جهداً منسقاً شاملاً.

ثانياً: الاستنتاجات التي تأتي في إطار تشخيص الآثار

1 ـ تترك ظاهرة انحراف المراهقين آثارها السلبية والمخربة على الفرد والجماعة والمجتمع. فالظاهرة تحول المراهق السوي إلى مراهق منحرف بأفكاره وسلوكه وعلاقاته. وانحراف المراهق يؤدي به إلى ترك المدرسة والتحصيل العلمي.

2 ـ تنكر المراهق المنحرف للمبادىء والقيم والمثل والأخلاق التي تعتمدها الأمة في وجودها ومسيرتها وتنميتها.

3 ـ استعداد المراهق المنحرف لإلحاق الضرر والأذى بالآخرين وهنا يكون المراهق كائناً مضراً لنفسه وللآخرين، فهو بانحرافه وخروجه عن الخط السوي قد انصاع إلى إمكاناته الذاتية وطاقاته، ولم يستفد منها عن طريق التربية الأساسية والتدريب والتأهيل، لعمل إنتاجي يخدم المجتمع ويسهم في تنميته في المجالات كلِّها. وهنا تسبب ظاهرة الانحراف هدر إمكانات الفرد وطاقاته وتحويلها من إمكانات وطاقات مبدعة وخلاقه إلى إمكانات وطاقات مخربة وضارة.

4 ـ لا تقتصر الآثار المخربة لانحراف المراهقين على الفرد وإنما تتعداها إلى الجماعات التي ينتمي إليها المراهق المنحرف كالعائلة والمدرسة وجماعة اللعب والمجتمع المحلي... الخ. فلو درسنا الآثار التي تتركها ظاهرة انحراف المراهقين على العائلة لشاهدنا بأن انحراف المراهق في العائلة لا بد أن يسيء إلى سمعتها ومكانتها الاجتماعية، ويخل بوظائفها الداخلية والخارجية، ويفكك وحدتها النفسية والفكرية ويبعثر بناءها الأساسي، ويضعف علاقاتها الداخلية والقرابية، وأخيراً يحولها إلى مؤسسة ضعيفة وهشة غير قادرة على تحقيق أبسط أهدافها الحياتية. وهنا تتحول العائلة التي هي الوحدة الأساسية لبناء المجتمع، إلى كيان اجتماعي ضعيف لا يقوى على أداء المهام الدينية والوطنية والأخلاقية والاجتماعية الموكلة له. من هنا ندرك خطورة ظاهرة انحراف المراهقين على الأسرة بوصفها جماعة اجتماعية.

5 ـ تضر ظاهرة انحراف المراهقين بسمة المجتمع، وتعمل على انهيار قيمه ومقاييسه ومثله وأخلاقه من خلال عدم التزام الجيل الجديد بضوابط المجتمع ونظمه وقوانينه. وإذا انهار النظام القيمي والأخلاقي في المجتمع فإن البناء المادي لا بد أن ينهار ويتوقف عن العمل. ذلك أن القاعدة المادية للمجتمع لا يمكن أن تعمل وتنمو وتتقدم ما لم تكن لها قاعدة روحية ومثالية تدعم أركانها وتعزز وجودها وتمنحها زخماً وقوة وفاعلية.

6 ـ تعرقل ظاهرة انحراف المراهقين قدرة المجتمع في البناء والتكوين، فالمجتمع المبتلى بمشكلة انحراف المراهقين لا يستطيع بسهولة الاستفادة من طاقاته البشرية الشابة عن طريق تدريبها وتأهيلها ورعايتها وزجها في منافذ العمل الإنتاجي، ذلك أن هذه الطاقات شبه معطلة أو معطلة نتيجة سقوطها في هاوية الانحراف والجريمة.

التوصيات:

بناء على ما توصلت إليه الدراسة من نتائج فإن الباحث يوصي بما يلي:

أولاً: إن ظاهرة الانحراف عملية كلية وعليه ينبغي عند تشخيصها أو معالجتها النظر إليها في وحدتها الكلية، التي تنطوي على الدينامية والوظيفية معاً، ومعنى هذا أن الانحراف خاصية لهذه العلاقة الكلية فليس لها أن تصدق على مجال جزئي في المجالات المختلفة لحياة المراهق.

ثانياً: إن تكيف المراهق تكيفاً سليماً نفسياً واجتماعياً مع نفسه وبيئته يمكنه من مجابهة الحياة المتغيرة وأعبائها سواء كان ذلك في المدرسة أو في البيت أو في ميدان العمل أو في نشاطه الاجتماعي، لذلك يوصي الباحث بالاهتمام بتوفير مراكز توجيهية تكون مسؤولة عن توجيه وإعداد المراهقين توجيهاً نفسياً واجتماعياً يؤهلهم للانسجام مع قيم وأنماط مجتمعهم الذي يعيشون فيه.

ثالثاً: إن سوء الحياة الأسرية التي يعيشها المراهق تجعله يسلك أساليب غير سوية للحصول على كل ما يشعر به ويرغب فيه تعويضاً عن الشعور بالنقص

الذي يعاني منه، وهو بذلك يسلك أساليب غير تكيفية تؤدي به إلى الانحراف، لذلك يوصي الباحث بفتح مراكز اجتماعية وتربوية تعنى بتثقيف الأسرة ولاسيما الوالدين ورفع مستواهم وإيقاظ وعيهم تربوياً ونفسياً واجتماعياً ليكونوا مؤهلين لتربية الأبناء التربية السليمة. ويمكن أن يتركز دور هذه المراكز بما يلي:

أ ـ العمل على إزالة الخلافات وحل المشكلات التي قد تنشأ في العائلة وذلك لتقوية العلاقات الاجتماعية بين أعضاء العائلة لاسيما بين الزوج والزوجة وبين الأبوين والأطفال، ذلك أن وحدة العائلة وصلاتها إنما هي لحمايتها من التفكك وعدم الاستقرار.

ب ـ تزويد العائلة بالمعلومات والأساليب الإيجابية المتبعة في عملية التنشئة الاجتماعية لكي تعتمدها العائلة في تربية وتقويم أطفالها، وهذه المعلومات والخبرات والأساليب التربوية يمكن أن تمرر إليها عن طريق وسائل الإعلام الجماهيرية، والبحث الاجتماعي، والزيارات الاجتماعية للأسر من قبل زائرات ومرشدات مكاتب الرعاية الاجتماعية والمنظمات الجماهيرية والشعبية والمساجد والمدارس والمعاهد والجامعات.

ج ـ المساهمة لمساعدة العائلة اقتصادياً من خلال خلق نشاطات خبرية كثيرة، وتشريع قوانين الضمان والرعاية الاجتماعية، وبحث العلاقة الوثيقة بين العوز والحرمان الاقتصادي وانحراف المراهقين.

رابعاً: كما يوصي الباحث بزيادة النوادي الرياضية والترفيهية لتوجيه المراهقين رياضياً وأخلاقياً ووطنياً الأمر الذي يساعد في تنشئتهم إيجابياً، ويجعلهم مواطنين صالحين للجميع وفي الوقت نفسه يحميهم من الانحراف ويصونهم من التسكع في الشوارع واللعب مع أبناء السوء.

خامساً: أن تكون لمحاكم الأحوال الشخصية الصلاحيات في التشدد في مسألة الطلاق للأطراف الراغبة فيه نظراً لكونه سبباً من أسباب انحراف الأحداث والمراهقين.

سادساً: أن تقوم مؤسسات الرعاية الاجتماعية بحماية وتربية وإعالة وتدريب وتأهيل الأطفال من الأسر غير المستقرة والمفككة، فالمحاكم تستطيع

إصدار الأوامر القاضية بإنهاء مسؤوليات الآباء غير المؤهلين والأمهات غير المؤهلات على رعاية وتربية أطفالهم، وإعطاء هذه المسؤوليات لدور الأحداث وجمعية رعاية الأيتام والجمعيات الخيرية، وإجراءات كهذه لا بد أن تحمي أطفال العائلة المفككة من الانحراف والتشرد.

سابعاً: كما يوصي الباحث أخيراً بمعالجة المراهقين المنحرفين في المجتمع معالجة إيجابية ترمي إلى تحريرهم من السلبيات والأمراض الاجتماعية والنفسية والخلقية التي اكتسبوها من بيئتهم، والعمل على تنشئتهم التنشئة الاجتماعية السليمة وتدريبهم وصقل مواهبهم ومهاراتهم وإعادة تأهيلهم للتفاعل مع المجتمع مرة ثانية.

المقترحات:

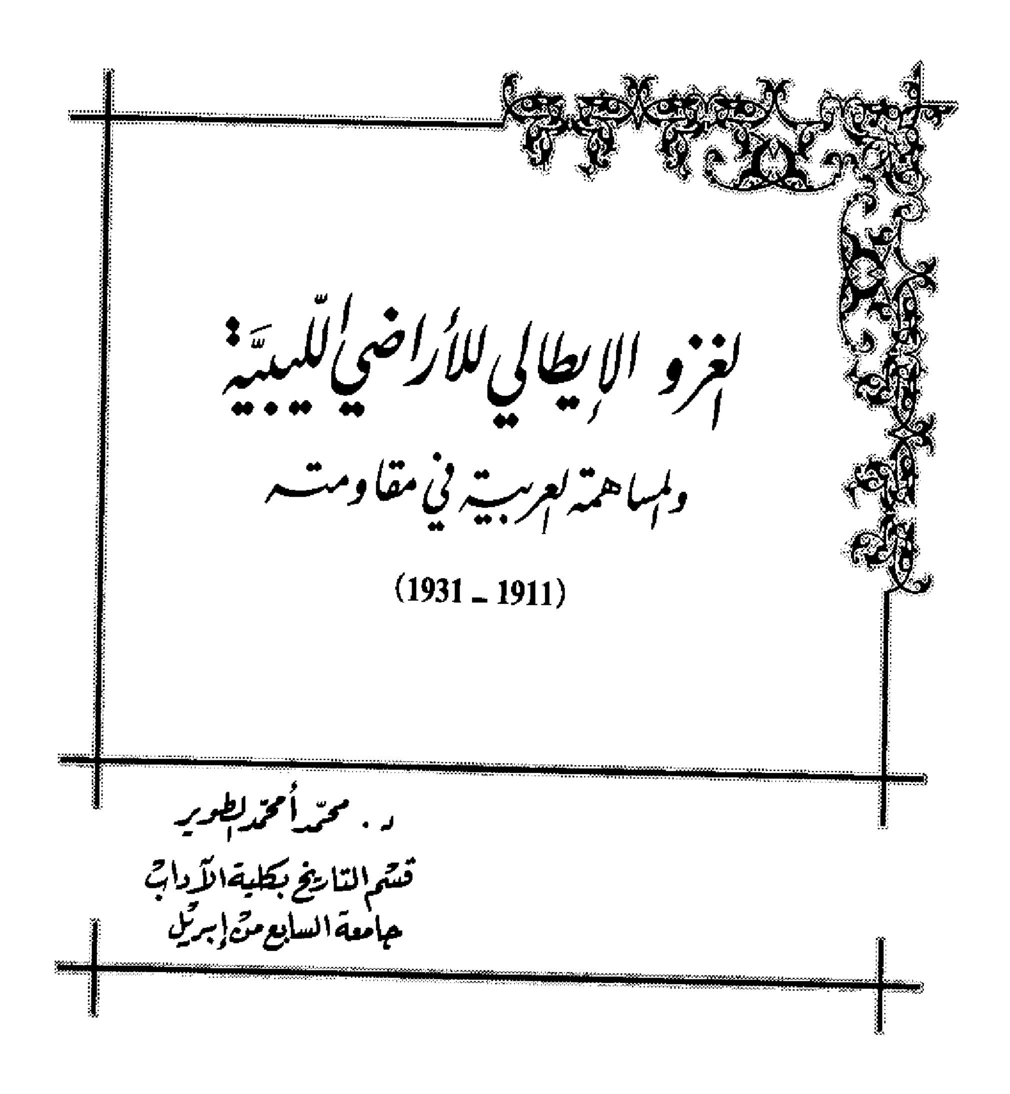
من أجل أن تتحقق الفائدة في مجال التصدي لظاهرة الانحراف عند المراهقين يقدم الباحث المقترحات التالية:

أولاً: بناء مقياس مقنن لقياس مستوى التكيف الاجتماعي والنفسي بهدف الكشف عن طبيعة شريحة المراهقين نفسياً واجتماعياً، وخاصة لدى طلاب المدارس للاستفادة من النتائج التي يظهرها المقياس في إرشاد المسؤولين ذوي العلاقة في الكشف عن الذين يحتاجون إلى إرشادٍ وتوجيهٍ، قبل وقوعهم في الانحراف.

ثانياً: إجراء دراسة ميدانية تهدف إلى كشف العلاقة بين التكيف الشخصي وتغيرات أخرى للمنحرفين أو الأسوياء.

ثالثاً: القيام بدراسة مقارنة بين الأسوياء والمنحرفين لمعرفة الفروق بينهما وتشخيصها بغرض معالجتها بخصوصية أكبر.

رابعاً: إجراء دراسة ميدانية على المنحرفين من المراهقين أو الأحداث أو الشباب نزلاء الإصلاحية بهدف معرفة المشاكل التي يعاني منها هؤلاء المنحرفين والعمل على إيجاد الحلول والمعالجة.



الغزو الإيطالي للأراضي الليبية: والمساهمة العربية في مقاومته

(1911 ـ 1931)

د. محمد أحمد الطوير
قسم التاريخ بكلية الآداب
جامعة السابع من إبريل

تمهيد:

يتناول هذا البحث بالدراسة الأوضاع السياسية التي كانت سائدة بالوطن العربي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ثم الغزو الإيطالي ومراحلة للأراضي الليبية (1911 ـ 1931)، ودور رجال حركة المقاومة في التصدي له، وبروز أشكال المقاومة العربية كالتخطيط للمعارك، والمشاركة فيها، وتقديم الدعم المادي والمعنوي للمجاهدين في ليبيا، وتشجيعهم على تأسيس الجمعيات والمنتديات السياسية لنصرة قضيتهم الوطنية.

كانت مناطق الوطن العربي قد تعرضت للهجمات الاستعمارية الأوروبية

خلال التاريخ الحديث من طرف عدة دول مثل: إسبانيا والبرتغال، وفرنسا وبريطانيا وإيطاليا بالإضافة إلى ما كانت قد تعرضت له من قبل من فرض للهيمنة العثمانية، ولمدة أربعة قرون متواصلة تمتد من 1516 إلى 1917، حينما عبرت القوات العثمانية الحدود الشمالية من الشام عام 1516 تحت قيادة السلطان سليم الأول (1512 ـ 1520) الذي نجح في دخول القاهرة عاصمة دولة المماليك، التي كانت تحكم مصر والشام سنة 1517، وظلت الدولة العثمانية ترسل بفرق من قواتها باتجاه مناطق الوطن العربي حتى استكملت احتلاله عدا المغرب الأقصى الذي كان يخضع لحكم دولة السعديين ذات القوة العسكرية الفعالة من برية وبحرية[1].

وفي الوقت الذي كانت قد تعرضت فيه المغرب والجزائر وتونس وطرابلس الغرب إلى غزو منظم من طرف دولة إسبانيا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر فإن دولة البرتغال امتد نفوذها الاستعماري على بعض المناطق الشمالية من المغرب إلى مناطق جنوب شبه الجزيرة العربية والخليج العربي، وكانت تنوي الوصول إلى مدينة مكة المكرمة قبلة العالم الإسلامي لولا التدخل العسكري والمساندة العثمانية لدولة المماليك في الخصوص. ثم تعرضت مصر في سنة 1798 للهجمة الاستعمارية الفرنسية تحت قيادة الجنرال، نابليون بونابرت»، الذي عجز عن احتلال فلسطين وعن الاحتفاظ بمصر على إثر تضارب المصالح بين فرنسا وبريطانيا، وعزم الأخيرة على فرض السيطرة الاستعمارية على جنوب البحر الأحمر، وقامت تبعاً لذلك باحتلال عدن في سنة 1839، ومصر في سنة 1882 بينما نجحت فرنسا في احتلال الجزائر بداية من سنة

---

(1) حسن أميلي، الجهاد البحري بمصب أبي رقراق خلال القرن السابع عشر، رسالة علمية لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس الرباط 1988 ـ 1989، ص20، 87 ـ 88. الذي يشير في بحثه إلى نشأة دولة السعديين بالمغرب سنة 1554، التي وقفت في وجه خطر الأتراك العثمانيين القادم من الشرق في أعقاب معركة وادي المخازن سنة 1573، ولحقت فيها الهزيمة الكبرى بالإسبان والبرتغاليين الأمر الذي أرهب الدولة العثمانية من السعديين على الرغم من خضوع الجزائر وتونس وطرابلس الغرب للسيادة العثمانية بين سنتي 1517 ـ 1574.

1830، وتونس في سنة 1881 ثم المغرب في 1912، وسوريا ولبنان في أعقاب هزيمة الدولة العثمانية سنة 1918[2].

وعليه فإن الدول الاستعمارية المذكورة قامت بتقاسم الوطن العربي فانفردت فرنسا باحتلال أكبر مساحة فيه وهي أقطار: المغرب والجزائر وتونس وموريطانيا ولبنان وسوريا، في حين استولت بريطانيا على مصر، والسودان، وفلسطين، والعراق، وجنوب اليمن والخليج العربي، بينما تمكنت إسبانيا من غزو منطقة الريف بشمال المغرب، والساقية الحمراء ووادي الذهب، ولم يبق لإيطاليا غير ليبيا وأريتريا والصومال[3].

ولكن كيف تمت عملية التوافق بين الدول الاستعمارية من أجل نهب خيرات الوطن العربي على الرغم من اختلاف الثقافات والمصالح؟

إن الإجابة عن هذا السؤال قد تحتاج إلى الكثير من الصفحات ولكن علينا أن نوضح بأن الدول الاستعمارية الأوروبية قد تنبهت إلى الأخطار المحدقة بعلاقاتها السياسية والاقتصادية من جراء تسابقها الاستعماري غير المنظم، وقامت تبعاً لذلك بعقد جملة من الاتفاقيات تهدف إلى تقسيم المنطقة العربية مثل:

1 ـ الاتفاقية البريطانية الفرنسية لسنة 1904 التي تنازلت بموجبها بريطانيا لفرنسا عن مناطق المغرب العربي مقابل أن تطلق فرنسا يد بريطانيا بمصر.

2 ـ الاتفاقية الفرنسية الإسبانية الأولى الموقعة في أكتوبر سنة 1904، والاتفاقية الثانية الموقعة في 27 من نوفمبر سنة 1911 التي قسمت بموجبها أرض المغرب بين الدولتين المذكورتين، مع عدم المساس بتدويل منطقة طنجة.

3 ـ الاتفاقية الفرنسية الإيطالية الأولى الموقعة في سنة 1900، والاتفاقية الثانية

---

(2) زاهية قدورة، تاريخ العرب الحديث، بيروت، لبنان، 1973. وهو كتاب يضم دراسات وافية عن تاريخ كل قطر عربي خلال القرن العشرين.

(3) المرجع نفسه.

الموقعة بينهما في سنة 1908، التي تخلت فيهما فرنسا لإيطاليا عن رغبتها في احتلال ليبيا مقابل انفراد فرنسا بالمغرب.

4 ـ الاتفاقية الفرنسية الألمانية الأولى في سنة 1909، والثانية في سنة 1911 التي تخلت فيها فرنسا عن قسم من الكونغو إلى ألمانيا مقابل عدم تدخل ألمانيا ضد فرنسا بالمغرب على الرغم ممّا كانت ألمانيا قد هددت به فرنسا من قبل مثل: زيارة الإمبراطور الألماني «غليوم الثاني» لطنجة في 31 مارس 1905، ومدينة أغادير مطالباً بأن تكون المغرب مفتوحة أمام التنافس السلمي لجميع الدول الأوروبية وليس لدولة واحدة(4).

غزو القوات الإيطالية للأراضي الليبية 1911:

كانت ليبيا قد ظلت حتى 1911 تابعة للدولة العثمانية، وشكلت آخر الولايات العربية العثمانية في شمال أفريقيا في أعقاب فقدانها لولايات الجزائر وتونس ومصر.

وتركزت أنظار إيطاليا في ليبيا أكثر خلال سنة 1881 عندما نجحت فرنسا في فرض حمايتها على تونس بموجب معاهدة قصر السعيد «باردو» الموقعة يوم 12 ما يو 1881 الأمر الذي قضى بالتالي على آمال إيطاليا في احتلال تونس، التي كانت قد مهدت لذلك بإرسال جالية إيطالية كبيرة إليها، والقيام بالمشروعات الاقتصادية كالطرق الحديدية، وخطوط البريد، وربط تونس مع جنوب إيطاليا بواسطة الهاتف، وتبادل الزيارات الرسمية بين كبار المسؤولين في تونس وإيطاليا(5).

وسعت إيطاليا فور خسارتها لاحتلال تونس أمام فرنسا إلى نقل اهتمامها

---

(4) محمد حجي «الجهاد المشترك بين ليبيا والمغرب في مقاومة الاستعمار» مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، العدد السابع لسنة 1980، ص7 ـ 12.
الذي يعقد مقارنة بين جهاد الشيخ عمر المختار في ليبيا وجهاد عبد الكريم الخطابي بالمغرب.

(5) صلاح الدين السوري وآخرون، بحوث ودراسات في التاريخ الليبي، مركز جهاد الليبيين، طرابلس ـ ليبيا، 1984، ص17 ـ 25، الطيب البهلول وآخرون، نماذج من تاريخ أوروبا الحديث، مطبعة التربية والتعليم، 1991، ص71 ـ 85.

المباشر إلى الأراضي الليبية من أجل تحقيق المكاسب الآتية:

1 ـ النظرة الصليبية لإيطاليا الرامية إلى إعادة نشر المسيحية في ليبيا، ومحو الإسلام منها.

2 ـ إعادة أمجاد روما القديمة التي كانت قد فرضت سيطرتها على ليبيا قبل الفتح الإسلامي.

3 ـ رغبة إيطاليا في الاستعمار خارج أوروبا لمعالجة مشاكلها الاقتصادية والاجتماعية، التي من أهم مظاهرها تكدس الإنتاج الصناعي، وانتشار البطالة.

4 ـ الادعاء الثقافي لإيطاليا كنشر الحضارة، وتمدين الشعوب المتخلفة، وهي ادعاءات باطلة ثبت عدم صحتها.

ومهدت إيطاليا لاحتلال ليبيا بتطبيق نفس الخطة التي أطلقت عليها اسم التغلغل السلمي وطبقتها مع تونس حتى سنة 1881.

وتمثلت الخطة الإيطالية في التمهيد الاقتصادي بفتح فرع لمصرف روما بمدينة طرابلس الغرب سنة 1907 بعدما كان قد عمل لمدة سنتين (1905 ـ 1907) في إطار السرية مستخدماً مبنى القنصلية الإيطالية مقراً مؤقتاً دون موافقة الإدارة العثمانية، ثم قام فرع مصرف روما بتوسيع نشاطه الاقتصادي بتأسيس وكالات تجارية بداخل بعض المدن الليبية مثل: زوارة والخمس وبنغازي حيث قام فرع المصرف والوكالات التجارية بشراء الأراضي، وتشييد بعض المباني والمصانع كطحن الغلال وعصر زيت الزيتون، والورش، والشركات التجارية[6].

(6) محمد مصطفى الشركسي، لمحات عن الأوضاع الاقتصادية في ليبيا أثناء العهد الإيطالي، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، 1971، ص30؛ أميليو موري، الرحالة والكشف الجغرافي الإيطالي في ليبيا، 1971، ص87 ـ 100؛ أحمد صدقي الدجاني، ليبيا قبيل الاحتلال الإيطالي 1882 ـ 1911 المطبعة الفنية، بنغازي ـ ليبيا، 1971، ص342. إذ كانت الكثير من البعثات الجغرافية الإيطالية قد وصلت إلى ليبيا خلال القرن التاسع عشر، وظلت متواصلة حتى 1911 مثل بعثة الكونت «سيفورزا» التي قبض المجاهدون على أفرادها سنة 1911 حينما بدأت معارك الجهاد.

وشجعت إيطاليا رعاياها على الهجرة إلى ليبيا، وشيدت المدارس والمعاهد التجارية والمهنية، والمكتبات العامة مثل مكتبة «دانتي» مع تشجيع الرحالة الإيطاليين على زيارة ليبيا من أجل جمع المعلومات المختلفة المتعلقة بالتمهيد للغزو[7].

ومن حظ إيطاليا أنّ خطة تغلغل نفوذها الاستعماري في ليبيا لم تواجَه بمصاعب تذكر إلاّ من بعض الولاة مثل: إبراهيم أدهم باشا الذي كان آخر ولاة الدولة العثمانية في ليبيا، واستدعته دولته إليها في سنة 1911، ولم ترسل إسطنبول أحداً غيره حتى بدأ الغزو الإيطالي بتقديم الإنذار من طرف إيطاليا إلى الدولة العثمانية في ليلة 27 من أكتوبر 1911، ثم تبعته بإعلان حالة الحرب في 29 من أكتوبر 1911 منتهزة خلو ولاية طرابلس الغرب من وسائل الدفاع المناسبة عدا قوة عثمانية لا يزيد عدد أفرادها عن خمسة آلاف شخص بين ضابط وجندي عثماني ولا يملكون إلاّ أسلحة قديمة[8].

وبدأت إيطاليا غزو ليبيا بتقديم إنذار إلى الدولة العثمانية في 27 من سبتمبر 1911 طالبة فيه أن تسمح لها باحتلال ليبيا حماية لمصالحها، إلاّ أن الدولة العثمانية رفضت الإنذار الإيطالي، وطلبت منها الدخول في مفاوضات مباشرة لإنهاء الخلافات، ولكن إيطاليا بادرت بإعلان حالة الحرب على الدولة العثمانية في 29 من سبتمبر 1911 بغية تحقيق الاحتلال العاجل خاصة للمناطق الساحلية[9].

ولم تفلح جهود الدولة العثمانية في وقف الغزو الإيطالي على ولاية

---

(7) فرانشيسكو مالجيري، الحرب الليبية الإيطالية، ترجمة وهبي البوري، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، 1980، 22 ـ 33؛ وثائق دار المحفوظات التاريخية بطرابلس ـ ليبيا. التي تضم جملة من التقارير المتعلقة بخطوات تمهيد إيطاليا لاحتلال ليبيا؛ عقيل البربار «مصرف روما وموقف السلطات العثمانية ضد التغلغل السلمي في ليبيا»، مجلة البحوث التاريخية، السنة الرابعة، العدد الثاني 1982، ص338 ـ 345.

(8) منصف البوري، الغزو الإيطالي لليبيا، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس، 1983، ص282؛ محمد مصطفى بازامة بداية المأساة، المطبعة الأصلية، بنغازي ـ ليبيا، 1961، ص51 ـ 60.

(9) فرانشيسكو مالجيري، المرجع السابق، ص35 ـ 63.

طرابلس الغرب ففي الثالث من أكتوبر 1911 بدأت قطع الأسطول الإيطالي في قصف مدينة طرابلس الغرب، وتمكنت القوات الإيطالية من النزول بالمدينة واحتلالها دون معارك؛ لانسحاب القوات العثمانية إلى الدواخل بغية إعادة تنظيم صفوفها، بينما استمرت قطع الأسطول الإيطالي في قصف المدن الساحلية الأخرى تمهيداً لاحتلالها، إذ تم للقوات الإيطالية احتلال طبرق في الرابع من أكتوبر 1911، ودرنة في 17 من أكتوبر 1911، وبنغازي في 19 من أكتوبر 1911، والخمس في 21 من الشهر نفسه على الرغم من المعارك العنيفة التي تصدى فيها الأتراك العثمانيون والمجاهدون الليبيون للقوات الإيطالية، وأسفرت هذه المعارك عن استشهاد مئات من المجاهدين الليبيين المتطوعين الذين كان لهم الأثر الكبير في صمود القوات العثمانية أمام غزو القوات الإيطالية المتفوقة في العدد والعدة، التي لحقت بها هي أيضاً أفدح الخسائر في الأرواح والمعدات خاصة في معارك بنغازي وطرابلس كمعركة شارع الشط يوم 23 من أكتوبر، ومعركة الهاني الثانية يوم 26 من الشهر نفسه، التي تم تخليدها من قبل أبناء وأحفاد المجاهدين بإقامة نصب تذكاري بموقع المعركة[10].

وظلت معارك الجهاد دائرة خلال أشهر نوفمبر وديسمبر من سنة 1911، ولم يتمكن المجاهدون من استرجاع المدن التي استولت عليها القوات الإيطالية على الرغم من محاولاتهم المتكررة لشدة قبضة القوات الإيطالية عليها، وعجزها عن التوغل إلى الدواخل، الأمر الذي دفع بالقيادة الإيطالية العامة خلال 1912 إلى إرسال المزيد من الرجال والمعدات الحربية إلى ليبيا حتى زاد عدد أفراد هذه القوات عن ثمانين ألفاً بين ضابط وجندي بدلاً من أربعين ألفاً في سنة 1911، ولذا فقد اشتدت المعارك خلال سنة 1912 مثل: معارك قرقارش

(10) كارلوفوني، مذكرات إنسباتو، العلاقات الليبية الإيطالية 1912 ـ 1932، ترجمة عمر الباروني، مركز دراسة جهاد الليبيين، 1980، ص93 ـ 120؛ بتاريخ القوات المسلحة التركية: الدور العثماني، ترجمة محمد الأسطى وعلي عزازي، منشورات مركز دراسة جهاد الليبيين، 1988، ص330، 382 ـ 390. وهو كتاب هام لدراسة تاريخ حركة مقاومة الليبيين للغزو الإيطالي بين سنتي 1911 و1912 ويضم التقارير، والوثائق، والخرائط، ودور البحرية العثمانية في التصدي للبحرية الإيطالية.

المجاورة لمدينة طرابلس من الغرب، والمرقب المجاورة لمدينة الخمس، إلى جانب معركة لبدة الشهيرة في الثاني من مايو 1912، ومعركة النخلتين بالقرب من بنغازي، ومعركة قصر أبو كماش، ومعركة سيدي سعيد قرب الحدود مع تونس، التي تواصلت أيام 26 و27 و28 يونيو 1912 وكانت فيها خسائر الطرفين كبيرة في الوقت الذي دارت فيه معارك عنيفة بمصراته في 16 يونيو 1912، وسيدي عبد الجليل بجنزور في 20 من سبتمبر 1912، وغيرها من المعارك التي اشترك فيها الليبيون والأتراك العثمانيون جنباً إلى جنب وبكل فعالية، ولكن الإعلان في إستانبول وروما عن اتفاقية «صلح لوزان» في 18 من أكتوبر 1912 أحدث تصدعاً بين الأتراك العثمانيين والمجاهدين الليبيين، وقضى بانسحاب الدولة العثمانية نهائياً من ليبيا وتسليمها لإيطاليا، بهدف الانفراد بالمجاهدين الليبيين الذين ظهرت الخلافات بين صفوف زعمائهم، الأمر الذي حدا بإيطاليا إلى الإسراع باحتلال المناطق الساحلية والداخلية، واحتلال مرزق الواقعة بفزان في الثالث من مارس 1914 دون معارك تذكر، عدا معركة جندوبة في 23 من مارس 1913، ومعارك الشب وأشكدة والمحروقة في نهاية 1913، ولكن المعارك ظلت مستمرة بالجبل الأخضر كمعركة سيدي كريم القرباع[11].

وعلى الرغم من انسحاب القوات العثمانية في 1912 و1913 من الأراضي الليبية إلا أن اندلاع الحرب العالمية الأولى قد ساعد على وصول الإمدادات العسكرية والمالية إلى أيدي قادة المجاهدين الليبيين، التي كانت دول المحور ترسل بها مثل الدولة العثمانية وألمانيا والنمسا.

وتمثل معركة القرضابية في 29 إبريل 1915 أكبر المعارك التي لحقت فيها الهزيمة بالقوات الإيطالية، بالإضافة إلى الكثير من المعارك التي كانت قد اندلعت أثناء الحرب العالمية الأولى بمناطق صياد، والزاوية، والعجيلات،

---

(11) محمد عبد الكريم الوافي، الطريق إلى لوزان، مكتبة الفرجاني، طرابلس ـ ليبيا، 1971، ص70 وما بعدها؛ أحمد عطية مدلل، المقاومة الليبية ضد الغزو الإيطالي في ليبيا، مركز دارسة جهاد الليبيين، 1989، ص249 ـ 275، مصطفى حامد رحومة، المقاومة الليبية التركية للغزو الإيطالي 1911 ـ 1912، مركز دراسة جهاد الليبيين، 1988، ـ 110 ـ 120 الذي أعطى تفصيلات عن معارك سنتي 1911 و1912.

وزوارة، والجميل، وهي مناطق تقع إلى الغرب من مدينة طرابلس، الأمر الذي دفع بإيطاليا إلى القبول بالدخول في مفاوضات مع المجاهدين جرت بمناطق الزويتينة قرب إجدابيا، وعكرمة 1917، وسواني بني آدم 1919، وقصر بن غشير 1922 وسيدي رحومة 1929 حينما تجددت المعارك، وكانت أكثر عنفاً خلال 1922 وظلت مستمرة دون توقف يذكر باحتلال قصر أحمد بمصراته في 26 يناير 1922، والزاوية في 25 من إبريل 1922، والجبل الغربي، ثم ترهونة في السادس من فبراير 1923، ومصراته في 26 من فبراير 1923، وورفلة في 27 من ديسمبر 1923، وغدامس في 15 من فبراير 1924، وسرت في 23 من نوفمبر 1924، وفزان بين عامي 1929 و1930، وواحة الكفرة في 20 من فبراير 1931، وأخيراً بقية مناطق الجبل الأخضر في نهاية 1931 على إثر إعدام شيخ الشهداء عمر المختار يوم 16 من سبتمبر 1931، ثم إعلان الحاكم العام الإيطالي المارشال «بادوليو» عن انتهاء حركة المقاومة في 24 من يناير 1932[12].

المساهمة العربية في مقاومة الغزو الإيطالي للأراضي الليبية:

تعددت المساهمات العربية في مشاركة المجاهدين الليبيين أثناء مقاومتهم للغزو الإيطالي بين سنتي 1911 ـ 1931 كالتخطيط للمعارك والمشاركة فيها، وبين تقديم الدعم المادي والمعنوي، واستقبال الأسر الليبية النازحة من ديارها بفعل أعمال الإرهاب التي كانت تقوم بها إيطاليا ضد أبناء ليبيا مثل: أعمال القتل الجماعي، والنفي إلى الجزر الإيطالية، والتجنيد الإجباري، وفرض الجنسية الإيطالية، وإلقاء الناس في السجون، ومصادرة الأراضي، ووضع الأهالي في المعتقلات الجماعية دون أن توجد بها الحاجات الضرورية كالماء والأكل والغطاء والعلاج[13].

---

(12) المرجع نفسه والصفحات.

(13) يوسف سالم البرغثي، المعتقلات والأضرار الناجمة عنها، مركز دراسة جهاد الليبيين، طرابلس ـ ليبيا، 1987، ص180 ـ 198. الذي يوضح أسباب المعتقلات والنتائج التي ترتبت عنها، والأضرار البشرية والمادية التي لحقت بالأهالي من جراء وضعهم في المعتقلات بمناطق نائية مثل العقيلة الواقعة بخليج سرت.

وكانت المساهمة العربية في معارك الجهاد الليبي قد تميزت بالفعالية الكبيرة، والتأثير الهام في دفع الرجال والنساء من أبناء ليبيا إلى الاندفاع السريع نحو ساحات القتال، بفضل الروابط المتعددة التي كانت وما زالت تربط بين الليبيين وبقية أبناء أقطار الوطن العربي مثل: روابط الدم والدين، والمصير، والتاريخ الواحد. فمنذ الأيام الأولى لبدء معارك الجهاد في ليبيا خلال سنة 1911 بادر العديد من أبناء الأمة العربية بالمشاركة في المعارك مثل المواطن المغربي المدعو حسين، الذي كان يعمل بالقنصلية الألمانية بمدينة طرابلس، وقد غضب من أعمال القوات الإيطالية ضد سكان مدينة طرابلس، المتمثلة في أعمال القتل للشيوخ والنساء والأطفال، على إثر معركة شارع الشط التي جرت في 23 من أكتوبر 1911، وألحقت فيها قوات المجاهدين أفدح الخسائر بالقوات الإيطالية، وقام المواطن حسين المغربي بقتل ضابط إيطالي بخنجر كان يحمله، الأمر الذي أدى بالتالي إلى القبض عليه وإعدامه فوراً بوسط مدينة طرابلس أمام مشهد من الصحفيين والمصورين لإظهار القوة ضد أبناء الأمة العربية ومنعهم من مشاركة الليبيين والأتراك العثمانيين في المعارك ضد إيطاليا(14).

---

(14) قسم الوثائق بمركز دراسة جهاد الليبيين، ملف التقرير الخاص بقنصل الولايات المتحدة الأمريكية بمدينة طرابلس الغرب المؤرخ بسنة 1911 الذي يقول فيه المستر «جون وود» في وصفه لمشاركة شاب مغربي في صد الغزاة الإيطاليين: إن قواس القنصلية الألمانية الذي يدعى حسين طعن جندياً إيطالياً بخنجر فأرداه قتيلاً. وكان هذا الحادث يمثل مظهراً واضحاً للتعصب ارتكبه شخص أعرفه معرفة جيدة فهو شاب في التاسعة عشرة من عمره، وكان انطباعي عنه أنه طيب ومسالم. ثم يصف نهاية حسين المغربي بقوله: علمت الآن بأن قواس القنصلية الألمانية حُوكم أمام محكمة عسكرية انعقدت بالقرب من السراي، واعترف بأنه مذنب، وبدا وكأنه يفتخر بما ارتكبه من عمل، وصدر عليه الحكم بالإعدام، ونفذ فيه رمياً بالرصاص في نفس المكان الذي حوكم فيه بحضور عدد كبير من رجال القوات المسلحة، ومن مراسلي الصحف والمدنيين. وقلة من العرب حيث وضع المتهم المحكوم عليه بالإعدام على بالة من القش (التبن) وظهره نحو طابور الرماة، وسمح له بارتداء جرده الصوفي الأبيض. والجرد هو الرداء الخارجي الذي اعتاد العرب أن يلفوا به رؤوسهم وأكتافهم، ويلفوا به أجسامهم على نحو في غاية الأناقة والجمال.

ويختتم التقرير بالقول: أكد شاهد عيان بأن عدة رصاصات أطلقت على المحكوم عليه بالإعدام قبل أن يلفظ أنفاسه وسمعت انتقادات عديدة للطريقة التي نفذ بها حكم الإعدام، المتمثلة في الجلسة السرية، والخفة في الحركة التي لوحظت على المراقبين، وحضور =

ومن أبناء المغرب الشقيق الذين ضحوا بأرواحهم بميادين الجهاد في ليبيا على الرغم من البعد الجغرافي، نشير إلى الشيخ لطيف بن طويلة الذي كان في سنة 1912 مسافراً إلى الحج عن طريق البر عبر ليبيا، ولم يتخلف عن المشاركة في المعارك التي تصادف اندلاعها وقت مروره مع أبنائه الثلاثة، كما حدث له أثناء عبوره لمنطقة طبرق الواقعة إلى الشرق من ليبيا، وقد استشهد الشيخ لطيف بن طويلة مع أبنائه الثلاثة مخلدين أعظم التضحيات[15].

ومن الجزائر شارك عدد من المجاهدين في مقاومة الغزو الإيطالي مثل: مصطفى عون الجزائري، وابن ناصر بن شهرة الذي سقط شهيداً عام 1912 بميدان الجهاد مع جمع من الليبيين في الوقت الذي بقي فيه مصطفى عون الجزائري على قيد الحياة بمدينة طرابلس حتى وفاته في 1982[16].

وتطوع الكثير من أبناء تونس المجاورة للأراضي الليبية من أجل المشاركة في مقاومة الغزو الإيطالي مثل: محمد الدغباجي، وبو سلامة.

وتمكنت إيطاليا من القبض على المجاهد محمد الدغباجي، ثم أمرت

= مصور ومعه آلة تصوير يلتقط بها كل جزئية من المشهد، محاصر في الانتباه عن جدية المناسبة، وسيؤدي حتماً هذا العمل إلى إضعاف التأثير المعنوي للموقف على السكان الوطنيين.

(15) مقابلة مع الأستاذ مصطفى حامد رحومة الباحث بمركز دراسة جهاد الليبيين بطرابلس أثناء زيارته لمدينة الرباط خلال شهر مايو 1998، عندما كان يستعد لمناقشة أطروحة دكتوراه الدولة في التاريخ المعاصر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط، التي حُدد لها يوم 26 ـ 6 ـ 1998. للمناقشة فله مني الدعاء بالتوفيق والنجاح.

(16) محمد الأسطى، مذكرات ضابط ليبي، مجلة الأفكار، العدد السادس، 1956، طرابلس، ليبيا، ص27 ـ 28. وهي مذكرات خاصة بالضابط خليفة خالد من منطقة الأصابعة بالجبل الغربي، ونشرت على عدة حلقات كشف فيها مدى قيام أهل الجزائر بالتبرع لصالح المجاهدين الليبيين. ومما جاء في الخصوص قوله: لم تقتصر مساعدة إخواننا الجزائريين في جهادنا على جمع التبرعات بل شاركوا إخوانهم في خط الحرب، ففي سواني بن آدم وجدت الأمير علي باشا الجزائري يصحبه ابنه عبد القادر الجزائري يرافقهما عشرون جزائرياً وأكثر كانوا دائماً في طليعة المجاهدين.

قواتها بتسليمه إلى فرنسا بتونس، التي قامت بإعدامه بمدينة الحامة في الجنوب التونسي(17).

ونظراً لمجاورة مصر لليبيا بالإضافة إلى قوة الروابط الاجتماعية بين القبائل الليبية والمصرية فإن عدد المجاهدين القادمين من مصر كانوا كثيرين مثل: الرائد عزيز على المصري الذي تولى قيادة المجاهدين بمنطقة بنغازي.

وكان عبد الرحمن عزام قد لعب دوراً هاماً في تقديم الخبرة الإدارية كالمساهمة في تأسيس الجمهورية الطرابلسية سنة 1918، وعقد مؤتمر غريان سنة 1920، وتأسيس حزب الإصلاح المركزي(18).

وتواصلت عملية وصول المجاهدين من الشام مثل: الرائد أدهم الحلبي الذي تولى قيادة منطقة طبرق، ومن اليمن مثل: الرائد موسى اليمني قائد منطقة زوارة سنة 1912 في الوقت الذي كانت حكومة اليمن قد أوقفت المعارك التي كانت تخوضها قواتها ضد الدولة العثمانية باليمن على إثر مهاجمة إيطاليا للأراضي الليبية، وأعلنت اليمن عزمها على إرسال المتطوعين اليمنيين إلى ساحات الجهاد في ليبيا عن طريق أريتريا ومصر، ولكن إيطاليا أفشلت الخطة بضرب الموانىء اليمنية، ومراقبة كلّ التحركات التي تجري بداخلها(19).

ومما تجدر الإشارة إليه أن المساهمة العربية بمعارك الجهاد في ليبيا قد

---

(17) محمد المرزوقي، محمد الدغباجي، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، تونس. 1974، ص61 الذي يشير فيه إلى ترجمة حياة المجاهد التونسي محمد الدغباجي، وعن مشاركته الفعالة في مقاومة فرنسا بتونس، ومقاومة إيطاليا في ليبيا، ثم إعدامه من طرف فرنسا بالجنوب التونسي.

(18) محمد الطيب الأشهب، برقة بين الأمس واليوم، القاهرة ـ مصر، 1947، ص349 ـ 350 الذي أشار إلى مساهمة عدد من المصريين في معارك الجهاد الليبي، الذين نذكر منهم بالمناسبة النقيب محمد صالح حرب الذي انضم بفرقته المكونة من 145 جندياً إلى قوات المجاهد أحمد الشريف السنوسي، واليوزباشي (النقيب) محمد لطفي السيد، والنقيب إبراهيم عوض، والرائد عزيز علي المصري، والرائد عبد الحليم حمدي.

(19) عبد المولى الحرير «منظمة تشكيلات مخصوصة ودورها في النضال الوطني «مجلة البحوث التاريخية، العدد الأول، السنة الأولى 1979، ص35.
الذي يعطي معلومات هامة عن منظمة تشكيلات مخصوصة وجهودها العسكرية والسياسية في مقاومة الاستعمار الإيطالي بإرسال الضباط والأسلحة والأموال إلى أيدي المجاهدين الليبيين.

ارتبطت كثيراً بجهود الدولة العثمانية التي كانت تبسط نفوذها على مناطق المشرق العربي، الأمر الذي ساعد على وصول عدد كبير من الضباط العرب العاملين بالقوات العثمانية إلى ليبيا عبر الحدود المصرية والتونسية في شكل مجموعات صغيرة، وتحت أسماء مستعارة تجنباً للمراقبة الإيطالية والبريطانية والفرنسية أثناء اجتياز الحدود.

كما تجدر الإشارة أيضاً إلى دور منظمة تشكيلات مخصوصة (الفدائية التركية) التي ظهرت في تركيا، وبشكل سري في خلايا منتظمة لا يعرف أعضاؤها بعضهم بعضاً، وهدفهم المحافظة على الأمن الخارجي للدولة العثمانية، ومناهضة الاستعمار الروسي والبريطاني والفرنسي والإيطالي[20].

وكانت منظمة تشكيلات مخصوصة التركية قد نجحت في استقطاب الكثير من الضباط والعلماء والسياسيين العرب إلى صفوفها، بهدف المشاركة في مقاومة الاستعمار العالمي مثل: الشيخ محمد فرحات الزاوي، والشيخ سليمان الباروني من ليبيا، والشريف بورقيبة من تونس؛ وعزيز علي المصري من مصر، وعلى عبد القادر الجزائري، من الجزائر حيث تمكنت منظمة تشكيلات مخصوصة من القيام بتهريب وتوزيع الأسلحة والأموال لمحاربة دول الحلفاء أثناء الحرب العالمية الأولى، التي كانت إيطاليا مشتركة فيها إلى جانب دول الحلفاء، الأمر الذي زاد من حرص منظمة تشكيلات مخصوصة على إرسال أعضائها من العرب والأتراك الراغبين في مقاومة إيطاليا إلى ليبيا بموافقة شوكت باشا وزير الحربية العثمانية الذي كان من أصل عراقي، وتولى الرائد أنور باشا رئاسة مجموعة الضباط الذين دخلوا من مصر إلى برقة، في حين تولى الرائد فتحي أوقيار قيادة القسم الثاني من الضباط الذين دخلوا من تونس إلى ليبيا، وتم صرف مائة ليرة ذهبية لكل شخص يسافر إلى الأراضي الليبية، وقد وصل منهم 107 من الضباط و300 جندي وضابط صف[21].

ومع نهاية الحرب العالمية الأولى، وهزيمة الدولة العثمانية إلى جانب

(20) المرجع نفسه، ص36.

(21) المرجع نفسه، ص36 ـ 38.

دول المحور من طرف دول الحلفاء انسحب الضباط والجنود العثمانيون من عرب وأتراك، وتحول أبناء أقطار الوطن العربي إلى قضاياهم الوطنية المتعلقة في المطالبة بالاستقلال كما حدث بمصر والشام سنتي 1919 و1920، والعراق سنة 1922، وشبه الجزيرة العربية والسودان وتونس والجزائر والمغرب. وقد استكملت معظم هذه الأقطار الحصول على الاستقلال من بريطانيا وفرنسا وإيطاليا وإسبانيا في أعقاب الحرب العالمية الثانية (1939 ـ 1945)[22].

ومن الصور الأخرى التي تمثل مشاركة أبناء الأمة العربية للمجاهدين الليبيين أثناء تصديهم غير المتكافىء مع إمكانيات إيطاليا العسكرية والاقتصادية والبشرية، إذ كانت قيادة المجاهدين الليبيين تعاني من النقص في مواد التموين والسلاح والذخيرة والأدوية وغيرها، بالمقارنة مع قدرات العدو الإيطالي، الأمر الذي دفع بأبناء الوطن العربي إلى المساهمة في معالجة الجنود والمرضى والجرحى من المجاهدين الليبيين بجمع التبرعات المالية، وشراء الأدوية والمعدات الطبية، وإرسالها إلى ليبيا، كما حدث بمصر التي شكلت بداخلها بعثة للهلال الأحمر المصري من تبرعات التجار والناس الأغنياء، وتولى الدكتور عزت أفندي رئاسة البعثة المصرية المكونة من خمسة أعضاء، صيدليين، ومساعد صيدلي، وأمين للصندوق، وكاتب، إلى جانب عشرين ممرضاً تولوا عملهم التطوعي بمنطقة بنينة قرب بنغازي منذ 1911 وحتى نهاية سنة 1912، عندما انسحبت البعثة الطبية المصرية أسوة بالبعثة الطبية التابعة للهلال الأحمر العثماني، التي تولت معالجة المصابين من المجاهدين بمعظم المناطق الليبية في الوقت الذي تولت فيه بعثة الصليب الأحمر الألماني معالجة الجرحى والمرضى بالزاوية والعزيزية وغريان[23].

---

(22) محمد امحمد الطوير، تاريخ حركات التحرر من الاستعمار في العالم خلال العصر الحديث بالوطن العربي وإفريقيا وآسيا وأوروبا والأمريكيتين، مطبعة الهلال العربية، الرباط ـ المغرب، 1988. وهو كتاب جديد يضم معلومات هامة عن مقاومة كل قطر عربي للاستعمار الحديث والمعاصر مع دراسات وافية عن طبيعة الاستعمار وأشكاله في إفريقيا وآسيا مع أمثلة حية لمنظمات التحرير بأوروبا والأمريكيتين.

(23) عماد غانم «الصليب الأحمر الألماني في ليبيا عام 1912» مجلة الإخاء، العدد الخامس، =

ولعب الدعم المادي دوراً مهما في مواصلة حركة الجهاد الليبي فقد وصلت كميات كبيرة من الدقيق والسكر والأرز من أقطار الوطن العربي إلى ساحة الجهاد في ليبيا مثل: أقطار الشام والعراق وشبه الجزيرة العربية، ومصر، وتونس، والجزائر والمغرب، وكان وصول المواد الغذائية قد تواصل بصورة مرضية عن طريق مصر وتونس خلال السنة الأولى من معارك الجهاد، ولكن انسحاب القوات العثمانية من الأراضي الليبية نهائياً خلال الشهور الثلاثة الأولى من سنة 1913 أدى إلى تعذر استمرار وصول مواد التموين من الخارج، الأمر الذي جعل قيادة المجاهدين تعتمد على مصادر التموين الداخلي المتحصل من العشر والمكس والضرائب(24).

= ص16 ـ 25. ومن الجدير بالإشارة أن جمعية الهلال الأحمر الليبي لم تكن موجودة في سنة 1911 ولكنها تأسست فقط بتاريخ الخامس من أكتوبر 1957، واعترفت بها اللجنة الدولية للصليب الأحمر الدولي في التاسع من ديسمبر 1958 في الوقت الذي كان فيه بعض الأطباء الليبيين قد شاركوا في مداواة الجرحى أثناء حركة الجهاد مثل: د. محمد عبد السلام الفيتوري الذي ولد بالظهرة وسط مدينة طرابلس ودرس الطب بإسطنبول ود. عبد السلام مصطفى زقيرة الذي رافق المجاهدين أثناء المعارك حتى وصل إلى العقيلة حيث سافر مع الشيخ أحمد الشريف السنوسي إلى إستطنبول في سنة 1918 ود. عارف إبراهيم أدهم الذي تم نفيه إلى إيطاليا وعاد منها إلى طرابلس سنة 1921، ود. عبد السلام المسلاتي. ود. بادي الشريف، ود. عبد السلام الشريف من بنغازي وتجدر الإشارة إلى أن المجاهدين الليبيين فور انقطاع الصلة بهم مع أطباء الخارج اتجهوا إلى العلاج الشعبي المتمثل في المداواة بالأعشاب الذي ينتقل بالمحاكات والتقاليد كالزيت والعسل والحشائش حيث كانت طرق العلاج تتمثل في:

1 ـ المداواة بالسمن للجروح، والبيض للحروق.

2 ـ الجبيرة في حالة الكسور.

3 ـ شحم الجمل يدهن به الجرح.

4 ـ السمن الساخن يدهن به الجرح.

5 ـ الشب والقرنفل والزيت والزعفران.

6 ـ الزيت المغلي والفتيلة والضميدة والتقنديل، وشاركت المرأة الليبية في مداواة ونقل الجرحى من المعركة مثل فاطمة مسود. د. عبد الكريم بوشويرب، محاضرة تحت عنوان الطب في حركة الجهاد، مركز دارسة جهاد الليبيين ـ طرابلس بتاريخ 4 ـ 1 ـ 1988م.

(24) محمد علي أبو شارب «مصادر التموين في حركة الجهاد»، مجلة الشهيد، العدد الرابع، 1983، ص64 ـ 65. الذي يشير إلى أن مصادر التموين الداخلي أو المحلي تتمثل في الأعشار حسب الشريعة الإسلامية كزكاة الحبوب والمواشي، وتجمع عيناً أو نقداً. =

ومع ازدياد الحملة الاستعمارية ضد المجاهدين الليبيين في أعقاب احتلال الحزب الفاشي تحت زعامة موسوليني في 31 من أكتوبر 1922 للعاصمة روما ـ بإيطاليا ـ في أعقاب الزحف عليها من ميلانو واجه الليبيون أشكال أعمال الإرهاب بما في ذلك الإبادة الجماعية، وقد زاد ذلك من بروز الشعور القومي بين أبناء الوطن العربي الذين تواصلت عملية التنديد من طرفهم بإيطاليا وأعمالها الإجرامية في شكل عقد مؤتمرات، مثل المؤتمر الإسلامي بالقدس 1931 الذي عرضت فيه قضية ليبيا، وأعرب أعضاء المؤتمر عن تضامنهم معها، كما انطلقت المظاهرات المدوية المنددة بالأعمال الإجرامية لإيطاليا في ليبيا كالمظاهرات التي شهدتها المدن المصرية والفلسطينية والسورية و العراقية والتونسية، إلى جانب كتابة الخطب والمقالات في الصحف والمجلات العربية للتنديد بالغزو الإيطالي، خاصة في أعقاب إعدام الشيخ عمر المختار بمدينة سلوق في 16 سبتمبر 1931، الذي كان لصدى إعدامه الأثر الكبير داخل أقطار الوطن العربي، كما حدث في مدينة «سلا» بالمغرب، إذ قام أهالي «سلا» بتأسيس منتدى مدينة سلا الطرابلسي بعد اجتماعهم في بيت السيد إبراهيم الطرابلسي الذي كان من أصل ليبي، وفد جده الرايس عمر الطرابلسي إلى المغرب في أواخر القرن الثاني عشر الهجري ليعمل في الأسطول المغربي الشقيق[25].

وكان من نشاط المنتدى المذكور القيام بتهريب الصحف الصادرة بالمشرق العربي ليطلع سكان «سلا» على أحوال إخوانهم بالمشرق بما في ذلك معارك الجهاد في ليبيا. وقد تناقلت تلك الصحف خبر إعدام الشيخ عمر المختار من

= وتتولى قيادة المجاهدين توزيع ما يصل إليها حسب الكمية المتوفرة لديها. وجاء في أحد الطلبات المؤرخة في 20 نوفمبر 1912 بأن القيادة بحاجة إلى: 4570 كيلو دقيق، و29987 كيلوجراماً من الأرز، و6600 كيلوجرام من الشعير و367 مطرة من الكتان، و181 قربة ماء، في الوقت الذي تجمعت فيه بمنطقة ذهيبة على الحدود الليبية مع تونس في 1912 من مواد التموين الخارجي: 210 أكياس من السكر، و219 كيساً من الأرز، و249 كيساً من الفاصوليا، و160 كيساً من الحمص (زعيمه الباروني، صفحات خالدة من الجهاد، مطابع الاستقلال، مصر، 1964، ص214، 342، 367، 387.

(25) محمد حجي، المرجع السابق، ص12 ـ 16.

قبل إيطاليا، وأقام أهالي «سلا» مأتماً بعد صلاة الجمعة، وأمهم فضلية الشيخ أبو بكر القادري، بينما نعاه إلى المصلين في كلمة تأبينية الحاج أحمد معينينو. وهو ما يدل على قوة الترابط الأخوي والديني، ووحدة المصير بين أبناء الوطن العربي الكبير(26).

وكان الشاعر أحمد شوقي قد رثى الشهيد الشيخ عمر المختار بقصيدة طويلة جاء فيها:

ركزوا رفاتك في الرمال لواء	يستنهض الوادي صباح مساء
يا ويحهم نصبوا مناراً من دم	يوحي إلى جيل الغد البغضاء
ماضر لو جعلوا العلاقة في غد	بين الشعوب مودة وإخاء

كما استقبلت مناطق عربية متعددة هجرات متلاحقة من الليبيين بلغ عددهم حوالي مئتي ألف نسمة عبروا الحدود باتجاه مصر والشام وشبه الجزيرة العربية، وتونس والجزائر والمغرب، وكذلك تشاد والنيجر، وما زال يوجد الكثير من أحفاد المجاهدين بالساحات العربية مكرمين، بينما فضل البعض منهم العودة إلى ليبيا فور انتهاء حركة المقاومة واعتراف إيطاليا رسمياً بذلك في يناير 1932(27).

---

(26) المرجع نفسه والصفحات الذي يؤكد على وجود أواصر الأخوة والدم والدين واللغة والمصير المشترك بين أبناء ليبيا والمغرب، وضرب لذلك أمثلة حية، وهي رحلة الدانمركي المسمى: «هو لميوكلود» الذي كان قد زار المغرب، ثم انطلق منها باتجاه الشرق العربي عبر ليبيا حيث سأله الليبيون في عدة مناطق عن أحوال المجاهد عبد الكريم الخطابي، وهل ما زال مستمراً في قيادة حركة المقاومة بمنطقة الريف ضد القوات الإسبانية؟ ويقول: بأن التحسر ظهر على الليبيين عندما علموا بخبر نهاية المقاومة واستسلام الخطابي بسبب غياب الوحدة العربية والتضامن الإسلامي.

(27) أحمد زارم، مذكرات، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس، 1979، ص123 ـ 124 الذي كان من المهاجرين الليبيين في تونس والذي قام معهم بتأسيس فرع جمعية الدفاع الطرابلسي البرقاوي بتونس سنة 1929 أسوة بالمهاجرين الليبيين في الشام الذين أسسوا جمعية الدفاع الطرابلسي البرقاوي في دمشق من أجل المطالبة بالاستقلال.

الخاتمة

إن موضوع الغزو الإيطالي للأراضي الليبية والمساهمة العربية في مقاومته (911 ـ 1931) يحتاج إلى تفاصيل أكثر ولكن حاولنا توضيح أشكال المساهمة العربية، والمراحل التي مرت بها، والمصاعب التي تعرضت لها إبان فترة الجهاد ضد المستعمر الإيطالي من 1911 ـ 1931 ولا يتم ذلك إلا بالقيام بدراسة معمقة وشاملة تضم إحصائيات، وبيانات، وتحت إشراف لجان متخصصة تقوم بجمع، وإعداد تلك الدراسات والإحصائيات من داخل ليبيا وخارجها، لمعرفة أسماء الشهداء والجرحى وغيرهم ممن ساهموا بشكل مباشر وغير مباشر في معارك الجهاد الليبي، حيث إن هذه الوثائق ما زال الكثير منها مجهولاً، وبعيداً عن أيدي الباحثين والدارسين العرب، وإن جمعها والاستفادة منها سيجعل إعادة كتابة تاريخ هذه الأحداث تتم على أسس سليمة، خاصة إذا ما تم التعاون بين المراكز البحثية على مستوى الوطن العربي بشكل عام، ولتكن المبادرة الأولى تنطلق من اتحاد مغربنا العربي الكبير الذي ينضوي تحت لوائه مؤسسات علمية، وثقافية وسياسية يمكن الاستفادة منها في تذليل الكثير من الصعوبات التي تواجه مثل هذا العمل.

كما نود أن نشير في الخاتمة إلى حاجة أبناء الأمة العربية الآن إلى وقفة واحدة كما فعل الأجداد ضد الهجمة الغربية الشرسة المتمثلة في فرض الحصار الجائر على عدد من الأقطار العربية وعلى رأسها ليبيا لفرض سياستها عليها مدعية أسباباً واهية ثبت عدم صحتها في الأوساط والمنظمات الدولية عدا مجلس الأمن الدولي الذي تسيطر عليه الآن الولايات المتحدة الأمريكية، وتملي على أعضائه شروطها السياسية، ومن بينها سياسة الكيل بمكيالين، بانحيازها إلى جانب إسرائيل دون العرب.

وثائق ملاحق البحث

1 ـ صورة لشيخ الشهداء عمر المختار يتوسط مجموعة من الأعيان العرب والضباط الإيطاليين.

2 ـ وثيقة تؤكد إصرار المجاهدين الليبيين على استمرار مقاومة الغزو الإيطالي على الرغم من الإعلان عن صلح أوشي - لوزان سنة 1912.

3 ـ تقرير طبي صادر عن لجنة الهلال الأحمر العثماني المرابطة في غريان عن صحة أحد المجاهدين سنة 1912.

4 ـ رسالة هامة إلى وزارتي الحربية والخارجية في إستانبول بخصوص عقد الصلح بين الدولة العثمانية وإيطاليا.

5 ـ صفحة من جريدة الفتح الصادرة بالقاهرة تبرز دور سكان المغرب في مساندة حركة جهاد الليبيين، أسوة بسكان القاهرة.

6 ـ ثلاث صفحات من يوميات المجاهد الليبي خليفة خالد المنشورة بمجلة الأفكار الصادرة بمدينة طرابلس سنة 1956 الذي يصف مشاركة أبناء الجزائر في دعم حركة المقاومة الليبية سنة 1911.



صورة لشيخ الشهداء عمر المختار
وسط جمع من الأعيان والضباط الإيطاليين

من اجل المحافظة على الدين والوطن
والاستقلال الذى تفضل علينا به
مولانا السلطان فقد اتفقنا على دوام
المدافعة ومحافظة حدودنا للحرب
والهمة مبذولة في تدارك ما يلزم من
الارزاق والنقود وباذن الله
التوفيق والاعانة من المولى عمنا
في محافظة الامن والاتحاد.

وثيقة موقعة من زعماء المجاهدين الليبيين
تتعلق بعزمهم على الاستمرار في المقاومة

الى وزارتي الحربيّة والخارجيّة

رقم متسلسل .

٨

انّ لائحة إنتهاء حالة الحرب التي ستبلغ للقيادة العسكريّة في طرابلس وبنغازى التي احضرها المجلس ووقعها حضرة السلطان قد أرسلت لوزارتكم لاجراء ما يجب .

٦ ذى القعدة ١٣٣٠ — ٤ تشرين الاول ١٣٢٨

الموافق ١٧ اكتوبر ١٩١٢

الى وزارة المالية

ذكرتم في رسالتكم المؤرخة في ٢٨ ايلول ١٣١٨ (٩ اكتوبر ١٩١١) رقم ٨٠ انّ سبب تأجيل سفر الأطبّاء والصيادلة الى طرابلس الغرب هو عدم وجود ما يغطّي رواتبهم في الميزانية وعليه نفيدكم بانّ اللجنة المختصة بمجلس الوزراء قررت بأنّه لا حاجة لإرسال الا[طباء] والصيادلة المذكورين في الوقت الحاضر

٦ ذى القعدة ١٣٣٠ — ٤ تشرين الاول ١٣٢٨

الموافق ١٧ أكتوبر ١٩١٢

المعرّب : محمد الاسطى

اللغة المعرب عنها : عثمانيـة

رسالة هامة إلى وزارتي الحربية والخارجية

فندق بن قشير　　　برقية

الى قائمقامية فريان

يرجى اشعارنا عن حالة الجريح الشيخ الفرجاني الملواني الصحية

١٦ ايلول ١٣٢٨ هـ　　　مدير الملاوية

٢٦ سبتمبر ١٩١٢م　　　(محمود الشويخ)

لبيان الحالة الصحية للشيخ الفرجاني المذكور يحال الى رئيس الهلال الاحمر صاحب العزة الدكتور أمين بك .

١٦ ايلول ١٣٢٨ هـ　　　قائمقام فريان

٢٦ سبتمبر ١٩١٢م　　　(الهادي كعبار)

التقرير

ان الجريح المذكور اصابته رصاصة فوق مفصل الترقوه بسنتيمترين وانحرفت الى ناحية الصدر وفضلا على انها لم تحدث ضررا بالاحشاء الصدرية لكنها اثناء سيرها خرقت الفقرة الظهرية السادسة واخترقت النخاع الشوكي وقطعه على الانسجة العصبية النخاعية مما سبب شللا في الاطراف السفلية وعليه افيدكم بكل اسف ان الفن الطبي يعجز عن معالجة هذه الحالة .

وكيل رئيس الهلال الاحمر

بشريان الجراح

التوقيع

ترجمة (محمد الاسطى)

تقرير طبي صادر عن الهلال الأحمر

ملف رقم:ـ 567

الاسم:ـ سليمي بن البكوش سعد رياح

تاريخ ومكان الميلاد:ـ 1902 م ابو هار/ الجزائر

اسم الأم:ـ فاطمة جماعي

القبيلة:ـ ترنده / الجزائر

ملاحظات:ـ مكان إقامته في أبوهار بالجزائر

2829

((منطوق الحكم))

أنـه بتاريخ:ـ 1914/6/26 م حكمت المحكمة الحربية الايطالية بسرت عليه بالسجن لمدة عامين لمناهضته الجيوش الايطالية وبتاريخ 1915/1/14 م نقل إلى رئاسة البوليس بطرابلس

وبتاريخ 1915/1/31 م أطلق سراحه بموجب المرسوم الملكي الصادر في 1915/1/14

تاريخ الحكم:ـ 1914/6/26 م

محتويات الملف: ملف شخصي ـ صورة شمسية والأوصاف الشخصية ـ منطوق الحكم.

ملاحظات:ـ

380

منطوق الحكم

من مذكرات ضابط ليبي (٣)

[illegible] في المعركة الحاسمة والأخيرة في الفترة الأولى من الجهاد في الحروب [illegible] التي تجري [illegible] مارس وعند الساعة الثالثة صباحا بالضبط بدأت بطاريات العدو تصلي مواقعنا بنيران شديدة متواصلة على طول الجبهة الممتدة من العجيلات والعزيزية وابي غيلان وغريان وقبيل شروق الشمس بقليل شرعت القوات الايطالية التي تقدر بأربعين الفا والمزودة بالدبابات [illegible] الحديثة التي تعمل تحت اوامر الرؤساء الذين انضموا اليها في هجوم عنيف على خطوطنا وكانت قواتنا على استعداد تام للدفاع عن المواقع التي اعدت لصد هذا الهجوم وموزعة على الوجه الآتي :

الشيخ احمد السني والشيخ خليفة بن عسكر والشيخ احمد البدوي على رأس الفي مسلح يرابطون في غشير ابي زيد، والشيخ سليمان بن سامي والشيخ محمد الوحيشي والشيخ عريبي فراده والشيخ محمد بيري وصالح افندي الدغراوي والشيخ محمد بن سعيد وتقدر القوات التي تحت قيادتهم بثلاثة آلاف مقاتل في الحوش وكان سيدي محمد بن عمر الفرجي والشيخ محمد بن الحاج حسن والشيخ محمد الوحاتي وتقدر قواتهم بالفي مسلح قد اتخذوا اماكنهم في بير زايد وبئر بدا كم وهناك قوة [illegible] اخرى لا تتعدى الالف تحت قيادة الشيخ احمد الشريف واما الخيالة فكانت مركبة من ٢٠٠ فارسا تحت قيادة الشيخ محمد بن عمر البوسيفي وكلهم من صناديد القوم وممن لهم دراية وخبرة في الحروب الماضية وممن ابلوا البلاء الحسن وشهدوا الحروب في أكثر من موقع منذ الساعة الاولى من الاحتلال الايطالي .

واما الرابطة الشرقية وسلطوس فكانت بها قوات قوامها الفا مسلح تحت قيادة سليمان باشا الباروني وكان الشيخ سوف المحمودي يرابط في بئر الغنم على رأس الف وخمسمائة من المجاهدين .

تقدمت قوات العدو بقيادة الجنرال لوكيو وكان رئيس أركان حربه الكولونيل دي بونو الذي صار فيما بعد وزيرا [illegible] الدفاعية والمطارات من غريان الى الاصابعة ومن ابي غيلان الى سلطوس والرابطة [illegible] ومن العزيزية الى بئر بدا كم وبئر زايد ومن [illegible] العجيلات الى الحوش حيث [illegible] في هذه المواقع [illegible] البطولة والتضحية [illegible] المعارك وخلدتها .

وهكذا استمرت حتى الساعة [illegible] العدو [illegible] ولكن [illegible] الايسر تراجعت قواتنا الى خط دفاع آخر [illegible] الطوبي او خط الموت بتعبير [illegible] اكثر من ٢٠٠ شهيد [illegible] محمد بن عمر البوسيفي [illegible] المعارك [illegible] من الفرسان والرجال [illegible] لايتركوا مواقعهم [illegible] جميعا وتحت جناح الليل رجعنا بالجرحى [illegible] مع الشيخ سليمان الباروني في [illegible] ٢٤ مارس ١٩١٣ راجعا من الرابطة وقد انتهت المعركة [illegible] الصورة [illegible] في التاريخ الايطالي .

اما الخسائر التي تكبدها الجيش المهاجم فكانت جسيمة جدا وقد لقي حتفه كثير من كبار ضباطه منهم الجنرال كانتوري وغيره من ذوي الرتب وهكذا انتهت الفترة الاولى من الحرب الطرابلسية التي بدأت من ٤ اكتوبر ١٩١١ الى ٢٤ مارس ١٩١٣ حيث تقدمت القوات الايطالية الى يفرن وجادو ونالوت .

تتبع

خ. خالد

يوميات المجاهد الليبي خليفة خالد

من مذكرات ضابط ليبي

في سنة ١٩١١ اعلنت ايطاليا الحرب على الدولة العثمانية لاحتلال طرابلس وبرقة وفي ذلك الحين تخرجت من الكلية الحربية في أستانبول مع بعض الرفاق مثل عاكف اسيك وصبحي « الذي استشهد في جبهة زوارة في معركة سيدي سعيد الطاحنة » وغيرهم من الليبيين وطلبنا السفر الى خط الحرب للدفاع عن وطننا العزيز فقبل طلبنا واحضرت لنا جوازات سفر مزيفة وتوجهنا منفردين على طريق فرانسا متنكرين لابسين القبعة ولما وصلنا الى مارسيليا وجدت صبحي افندي قد قرر السفر الى طرابلس على طريق تونس فاخترت انا طريق الجزائر .

وصلت الجزائر ثم قسنطينة وصادف وصولي اليها زيارة رئيس جمهورية فرنسا لها فوجدتها غاصبة بالجماهير القادمة من الدواخل مما جعلني حائرا في الحصول على مكان في فنادقها طاف بي الحوذي جميع الاحياء لقد أجرت جميع الاسكنة وشغلت حتى النوافذ لمشاهدة مرور ركب رئيس الجمهورية البلاد في أفخر حلة مزينة بالاعلام واقواس النصر وقد ساد الفرح والسرور جميع السكان واخيرا بعد طواف طويل مررت بسوق « كسوق الربع » فوجدت به شيوخا محافظين ذوي وقار - فوقفت على حانوت فيه جماعة فسلمت وطلبت منهم عرض بعض البرانيس فبادرني احد الشيوخ قائلا انك قلت «السلام عليكم» فهل انت مسلم وقال الاخر والغريب من ذلك ان لهجته طرابلسية فقلت نعم انني مسلم وطرابلسي رغما على أن البرنيطة على رأسي فجذبني احدهم الى داخل الحانوت ووضع يده على مصحف كان بقربه وقال هذا امان بيننا وبينك وانصح لنا عن حقيقة حالك ثم قام صاحب الحانوت وفتح بابا ودخلنا منه لفندق كبير كان مملوءا بالبضائع على مختلف انواعها واشكالها فاخذ القبعة من رأسي ووضع عليه «شاشية حمراء» وجلسنا لشرب الشاي فقلت لهم اني طرابلسي ومسلم كما تفرستم واني تخرجت في هذه السنة من المدرسة الحربية برتبة ملازم واني متوجه الى خط الحرب للدفاع عن وطني وعند مروري بمدينتكم رأيت الزينات قائمة و الاعلام الفرنسية ترفرف في كل مكان وقد شمل السكان السرور والفرح فتأسفت لحالتكم .

فاجابني أكبر الجماعة سنا متأوها « يا بني نحن تحت ربقة الاستعمار من سنين طويلة وليس لنا امل في الخلاص منه الا عمل نتيجة جهادكم فان أنتم تخلصتم من الاستعمار وكسبتم حريتكم فسيبقى لنا أمل وسيظل طريق الخلاص مفتوحا امامنا ..

واما اذا كان عكس ذلك لا قدر الله !..

وبعد هنيهة ارسلوا الى الدكتور بن جلول والسيد علي جبارة واخيه احمد جباره وكانوا يجمعون التبرعات لتموين المجاهدين في ليبيا بالزيت والدقيق والسكر والشاي او غير ذلك عن طريق بن قردان لحضر السادة المذكورون مع جماعة من الشباب الجزائري فقدموني لهم وسروا بي سرورا عظيما وقمت معهم الى ميدان فسيح حيث وجدت حشدا كبيرا كان على موعد بالاجتماع باولئك الزعماء فخطب الدكتور بن جلول محرضا الحاضرين على جمع الاعانات لمجاهدي ليبيا ثم أعقبه خطيب ثاني وثالث وما أتم الخطباء كلامهم حتى تهاطلت التبرعات فكان الرجال يتبرعون بنقودهم والنساء والبنات بزينتهن من المصوغات الذهبية والفضية ولم تمض ساعة حتى كانت الصناديق مملوءة .

قال لي احد الاخوان الجزائريين هل رأيت ما شاهدته نرجو ان تبلغ اخواننا في ليبيا سلامنا وليعلموا ان هذا دأبنا في كل أسبوع لجمع التبرعات للمجاهدين الليبيين .

ثم سافرت بصحبة السيد علي جباره واخيه السيد أحمد الى تونس ومنها الى بن قردان حيث وجدنا أكداسا من أكياس الدقيق والسكر وصناديق الشاي وبراميل الزيت

البقية على ص ٤١

يوميات المجاهد الليبي خليفة خالد

..ه في جبهة طرابلس الى سنة ١٩٢٠ والى ان سافر على البواخر الايطالية عن طريق قرقارش ، فتوجه منها الى .... ومن هناك رافقه الشيخ سوف المحمودي وبعض من رجاله الى حدود تونس حيث سلم جواده الاصيل الذي خاض نيران المعامع على ظهره كما سلم بكيه وسيفه الى الشيخ سوف كتذكار ثمين له .

ثم عقد اجتماع بعد ذلك في قصر يفرن وفيه تقرر اتخاذ الاجراءات الضرورية لمد القوات بالهنشير الطويل وبظاهر الاصابعة والرابطة الشرقية منطروس وبير الغنم والحوض والوخيم . وبدأت الغارات والهجمات من هذه النقاط الاساسية تتدفق على الخطوط الايطالية المرابطة على السواحل وقد رجعنا منها بالغنائم الكثيرة والمعدات الحربية . ثم تقدمت القوات الايطالية الى غريان واحتلتها صلحا وبتسليم اهاليها . وبالرغم عن ذلك فقد ازداد نشاط المجاهدين وزحفوا اكثر من مرة على الخطوط الامامية المرابطة في بئر خليفة وهنشير الرعاش والكاكيبة وتبادوت وحتى خريت اصبيع ، كما اشتدت الهجمات الليلية من طرف الفدائيين على الخطوط الساحلية بكبدينها خسائر جسيمة في الارواح والعتاد وعادوا بالغنائم .

واخيرا فكرت الحكومة الايطالية ان تدخل في مفاوضات معنا طالبة منا الكف عن القتال وقالت انها مستعدة لان تمنحنا الاستقلال التام على المناطق الكائنة عند بداية الاصابعة فما بعدها غربا ومن الاصابعة فما فوقها جنوبا وانه ان قبل هذا العرض فعلى الشيخ سليمان باشا الباروني ان يتوجه بنفسه او ينيب عنه رجلا ثقة ، الى تونس حيث يجد هناك الكولنل سفورزا وزير خارجية ايطاليا آنئذ ، للتفاوض معه وامضاء الصلح .

ولما كنت قائد عام القوات وان الارزاق والعتاد الحربي في تناقص مستمر ، وحيث ان الرسالة مرت من طريقي اولا قبل تبليغها تليفونيا ، لكوني مأذونا بذلك ، رجوت الباروني ان ينتهز الفرصة والا يضيعها وان يلبي الدعوة عاجلا . هذا وقد كان الشيخ سليمان الباروني قد التقينا بصحبة بعض الرؤساء في الهنشير الطويل واصر على ان تقوم بهجوم عام من كافة الخطوط حتى نضطر العدو الى الصلح ونرغمه على قبول مطالبنا كمفاوب .

وعلى اثر هذا القرار ، ولو انني شخصيا مخالف فيه ، ولكنني المقدم توجه هو بنفسه الى قيادة القوة المرابطة في الرابطة ومنطروس ، كما توجه الشيخ سوف من بير الغنم الى الزاوية والعجيلات وزواره مع القوات المرابطة تحت امره في الحوض والوخيم .

وهكذا تم الهجوم العام بالنصر والتوفيق ، ورجعت القوات بغنائم لا تحصى خاصة في هنشير الطويل حيث غنمت عدة مدافع ورشاشات واسلحة وبغول ، وفي الهنشير الرعاش وتبادوت في خريت صبيع ايضا ، ناهيك عن الاسلاك والجمال والابل .

وعلى اثر هذا الهجوم العام توجه الكثير من الاعيان والرؤساء طالبين تدخل الحكومة في الامر ووضع حد لهذه الحالة والتي ما عرفوا فيها راحة ولا امنا وقد خربت البلاد منذها ، فاجابهم الوالي بانه سيتدبر في الامر وكان قد طلب من الشيخ سليمان باشا الباروني التفاوض معه لعقد صلح وانهاء حالة الحرب ومنحه الاستقلال على البلدان المسيطرة عليها وحتى لان الشعب الايطالي قلق من استمرار القتال ولم يعد في وسعه ان يضحي ولو بدم نفر واحد من ابنائه على هذه الارض التي زعموا ان يدخلوها بسلام آمنين ، ثم عادوا فقالوا بان ظنهم كان يتحقق لولا وجود الضباط والجنود الاتراك . وها هم الضباط والاتراك قد رحلوا فما بال الوالي يقول بانه وجد نفسه في حروب اشد قساوة من الاولى ؟ وبانه لم يبق لنا الخلاص من هذه الحروب الطاحنة الا بالاعتراف بحكومة الباروني ومن معه . فاجابوه ان هذا لا نرضاه ابدا . اتمنحون الاستقلال لمن حاربكم وهو عدو لنا ولكم وتبقون الاستعباد والاستعمار لمن قدم لكم الطاعة ومد لكم يد السلام ، فاين العدل والانصاف مما تفعلون ؟ اننا لنعدكم بمدكم بالرجال على ان تزودوهم بالمال والعتاد

وعلى اثر هذه البيانات عرض الوالي على الحكومة الايطالية الموافقة على هذه الخطة ، وبذلك سلحوا كافة السكان الذين قدموا لهم الطاعة سابقا وتقدموا من جميع المواقع على هنشير الطويل ومنطروس وبير الغنم والوخيم وذلك في ١٣ مارس سنة ١٩١٣ وكانت المعركة الحاسمة .

غ . خالد

(اقرأ البقية في العدد المقبل)

بين أوراقي

وجدت هذه المفكرة

٢٨ ديسمبر ١٩٤٠

ماتت امك [illegible] في الجبانة [illegible] حياتك على غاربك ، واصبحت تشعر انك وحيد في هذه الدنيا ولا من يهدهدك ولا من يرعاك ولا من يجذبك اليه بكسره [illegible] طوحت بك الايام والليالي وترامت بك الغربة في انحاء الارض .

علام هذا [illegible] وانت رجل ؟ على كل [illegible] حماتك [illegible] وجود أمك فيها ؟

أترى الزهور باعمارهم الفرحون [illegible] الناس [illegible] حماتهم وفرحهم من ابتناء امهاتهم ورضائهن عليهم ؟ اكل الناس السالبون الفرحون احياء امهاتهم يرعينهم على البعد والقرب ، ام أن بينهم من ضمت القبور امهاتهم واحتوت عليهن الرموس ؟ ان ضياع الام اجل خطبا من ضياع العروش والكنوز والسلطان ، فاذا رأيت ملكا أضاع عرشه وكنوزه رثيت له ، او سعيدا خسر سعادته ففاد شقيا [illegible] ، فليكن رثاؤك لنفسك .

ـ انت الذي [illegible] ـ اعظم واجل . ولكن لا تنس أن تكون رجلا حتى مع هذا الخطب والجلل

دخلت مكتب عملك فقال لك (ب) ، وقد نسيت ماريا كثيراتي وكل شيء الا حزنك على أمك : انسان [illegible] عنك بالتليفون ، [illegible] امرأة [illegible] تركت رقم تليفونها وهي ترجو أن تطلبها فيه فلها معك حديث ، فاخذته وابقيته عندك ولكنك لم تطلبها . وفي يوم آخر وقد بدأ يندر اختلافك للوزارة ، قال لك (و) ، ماريا طلبتك في التليفون ولم تكن موجودا فاخبرناها بذلك ، وفي يوم آخر دق جرس تليفون المكتب ، وكنت به صدفة ، فاخذت السماعة واذا بصوت غريب موسيقي الجرس يعود الى اذنك فيوقظ بها تذكارات موجعة مفرحة ، ويعود الى اذنك بعد اذ طال عهدك به ، فاذا هو صوت ماريا تقول من ؟ أحمد ؟ لماذا لا تزورنا انت ما رأيت لقيتنا وواحدا منا . [illegible] الحزن على أمك [illegible] [illegible] ماذا لم تزرها بلا [illegible] [illegible] [illegible]

ثم جاء يوم آخر فقال لك (و) في مسائه : اعطيت عنوان منزلك لام ماريا وقد طلبته ، [illegible] رأسك . حتى اذا كان احد الاسيبة و كنت في منزلك مع زوجك وابنتك بين كتبك ومطالعاتك عند المكتب الصغير والذي كان عليه ابريق الشاي و [illegible] ليزا وقالت يا سيدي هنا سيدة تسأل عنك . وسمعت على أثرها صوتا يستأذن ويدخل وكانت أم ماريا . فقالت معذرة يا أحمد اذا كنت جرأت على اقتحام منزلك ولكني لم ار لي مندوحة من ذلك بعد الذي اصابك . اني أقدر احزانك واعلم مبلغها من نفسك فتشجع وكن رجلا وفوض الامر الى الله .

ثم ناديت لها زوجك وفرحت بها وابنتك وشربت كاسا من شاي واخذت منك عهدا قبل مغادرتها لك لتزورها في بيتها . فبرت بالعهد بعد يومين أو ثلاث وكانت هناك ماريا . فقالت امها : لقد شغل بالنا وتحيرنا عليك بعد الذي سمعنا وقلنا انه [illegible] هذا المسكين وهو يعيد امه ، ترى كيف حاله .

فلم تجد ما تقول ولكنك اعدت على ماريا وعلى مسمع من امها ما كان كتبه لك اخوك (ن) فقلت كتب لي أخي يقول : « ذهبت وزرتها في الصحراء وكانت الريح عاصفة باردة والسماء مغيمة تنذر بالامطار ، فبكيت على قبرها كثيرا و[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] وتركتها في الصحراء ، تركتها للبرد والريح والامطار ولا غطاء الا صحيفة القبر والسماء ، وعدت باكيا شاهقا ارثي امرعها وابكي عليها متلفتا عند كل خطوة من خطواتي في عودتي منها حتى أختفت عن ناظري وتمثلت في خاطري . » .

هذا ما اعدته على اذن ماريا وامها فما قالتا شيئا الا أن ماريا حولت عنك عينيها ، وقد لمع في انسانيهما الدمع فمسحته وعادت الى جانبك لا تنبس ببنت شفة ، ثم ودعتهما وهما أعلم الناس بما يخالج نفسك

دور سكان المغرب في مساندة حركة جهاد الليبيين

أسوة بسكان القاهرة

بالاسم ميشه [illegible] الحديث عن صيدلية [illegible] [illegible] [illegible] او هو [illegible] ان [illegible] [illegible] [illegible] عطارة عمل صيدلية [illegible] الاخرى ولولا ان [illegible] عطارة قد وضعها [illegible] عن الايطالية [illegible] الاسم [illegible] وهو الاسم [illegible] حتى يومنا هذا في طرابلس باللغة العامية [illegible]

وكان [illegible] [illegible] وبلاته [illegible] ليس في الامكان مزاولة المهنة في ليبيا بدون ان يقف بنفسه على جميع المناطق [illegible] بالسكان في البلاد والمنتشرة الامراض فيها [illegible] تختلف في بعضها عن الاخرى، ولذلك [illegible] يقضي ايام عطلاته في الرحلات الاستطلاعية [illegible] به [illegible] عثمان [illegible]

وكان من اثر رحلاته عند ان وجد في دولة لدراسة السفيود وقد انتشر مرض الكوليرا في [illegible] الواقعة تحت [illegible] طبيب الحامية التركي ولولا ان الطبيب التركي لم [illegible] وحده ان يعمل شيئا [illegible] فاستعان

[illegible]

[illegible]

[illegible] في ليبيا [illegible] [illegible] [illegible] ذلك [illegible] [illegible] [illegible] في [illegible]

حتى اليوم .

وذهب بعض الناس من [illegible] [illegible] [illegible] الاضواء على [illegible] [illegible] الزيارة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] وتقديمها [illegible] [illegible] في [illegible] [illegible] ESPLORATORE [illegible] مجموعة التاريخية TRIPOLITANIA [illegible]

وفي السنة الخامسة والعشرين من وفاته [illegible] الذي في مجلة الفنون [illegible] التي كانت [illegible] بطرابلس وذلك هو [illegible] [illegible]

* *

ليلة ساهـــرة

على ظهر اليخت ساڤاروتا

اقام سعادة سفير تركيا بطرابلس جلال بك قره صايان، حفلة ساهرة على ظهر اليخت (سافاروتا) بعد عودته لطرابلس من تركيا حيث ارسى قبل ذلك بطبرق بعد انتهاء الزيارة الملكية السعيدة لتركيا الشقيقة . دعا اليها نخبة من اكابر رجال الحكومة الليبية ووجهائها واعضاء الهيئات الدبلوماسية والاجنبية وكرائم عقيلاتهم وذلك يوم ٣٠ اغسطس المنصرم وعند الساعة التاسعة مساء .

وتناول السادة المدعوون العشاء عند الساعة العاشرة اعده بحارة اليخت ، كما تناولوا المرطبات والمشروبات من عصير الليمون والبرتقال وغيرها . وقضوا ساعات في احاديث ودية خالصة ، وذكر الزيارة السعيدة للبلاد التركية وما تركت من انطباعات جميلة وحية في النفوس .

وكان قائد السفينة وبقية ضباطه قد قاموا قبل ذلك في اليوم ذاته بزيارة قصر الخلد العامر وسجلوا اسماءهم في دفتر التشريفات الملكية وصحبتهم البحارة وفرقة الموسيقى بعزف موسيقى تصحبهم [illegible] من الجيش الليبي في [illegible] شوارع المدينة الى ضريح الزعيم المرحوم درغوث [illegible] حيث قرؤا الفاتحة على روحه الطاهرة ثم [illegible] الى جامع الجامع بالقرب من ضريح احمد باشا القرمانلي والقى [illegible] اشاد فيها بمناقب الشهيد بطل البحار درغوث باشا [illegible] ببطولته التي عمت الخافقين .

وفي اليوم التالي قاموا بزيارة معالم المدنية في [illegible] ولبدة و [illegible] اعجاب وشوق ، [illegible] وهم [illegible] في ليبيا انهم في ارضهم ووطنهم ، وبين اهلهم وجيرانهم واخوانهم . وفي اليوم الذي بعده عادوا الى [illegible] ونفوسهم راضية [illegible] عادوا وهم يمنون [illegible] باللقاء مرة اخرى .

— ١٨ —

دور سكان المغرب في مساندة حركة جهاد الليبيين أسوة بسكان القاهرة

نظرات فى الفكر الحديث (٢)

وعدنا القارئ الكريم فى العدد الماضى أن نوافيه بمقالات اخرى حول امور الفكر التى تشغل بال العلماء فى أيامنا هذه ، وكنا قد قلنا ان الفكر الانسانى من ناحية فلسفية يعانى فى وقتنا الحاضر بلبلة وقلقا ، نتيجة لتقدم العلم بخطى واسعة فى جميع الميادين مما لم يترك مجالا للفيلسوف للتامل الشامل والحكم العميق . وسنبدأ بعرض ما توصلت له مختلف العلوم بصورة مبسطة على قدر الامكان وسنحاول الوصول بالقارئ الى حدود المعرفة البشرية فى شتى الميادين. ان العلوم الطبيعية فى القرن العشرين تشمل ميادين واسعة يتعذر احاطتها بمقال أو عدة مقالات . ولذلك فسنختار للقارئ بعض النتائج ونلخصها بشكل مبسط نهتم فيه بالعلاقات العامة صارفين النظر عن تعقيدات البحث المفصل وبقول آخر ستكون هذه المقالات شبه تاريخ حديث على نطاق ضيق للفكر البشرى حول بعض الامور الهامة ونحن اذ نقول (تاريخ) لا نقصد بذلك تاريخ الحروب والحكومات والقادة فمهمة العلم هى التعمق فى البحث عن الاصول ، فتتكاتف جميع فروع العلم لاعطاء صورة معاصرة للارض التى نعيش عليها وصورة للارض والكون كما كانا يبدوان فى العصور الخالية .

ان البحث عن المعرفة هو مغامرة الاذكياء من الجنس البشرى منذ عصور ما قبل التاريخ ولا يزال البحث عن المعرفة هو المشعل النير الذى يضيئ لنا الطريق الى ما خفى من أسرار فى زوايا الكون وقد تضافرت جهود العدد العديد من رجال مختلف الامم والاجناس فى هذه المغامرة وما العلم الحديث الذى نباهى به الا تراث الخلف عن السلف من هؤلاء الرواد .

قد تبدو محاولة ايجاد مدخل الى عالم الفكر الحديث أمرا صعبا نظرا لاتساع ميادينه كما قلنا ولكن اذا علمنا ان الباحث عن العلم يهدف الى تبسيط الاشياء وببذل الجهود المتواصلة لرؤية ما وراء تعقيدات الظواهر الطبيعية من أسس عامة فانه يسهل علينا الدخول الى هذا الخضم كما دخله أسلافنا الاوائل . فان للناظر بادئ ذى بدء أشياء متعددة كنمو الاحياء او ثورة البراكين او اصطخاب البحر ، فهذه الظواهر تعرضنا من [illegible] الحياة ، بحيث لا يمكن اخضاعها الى التعيين [illegible] ولكننا نقتفى خطوات أسلافنا منذ فجر التاريخ ونبحث عن البساطة والنظام فى الكون فنجد [illegible] وجدوها فى حركة الشمس والنجوم فى السماء فليس كل ما يحيط بنا من ظواهر طبيعية حوادث [illegible] ببعضها البعض بنظام دقيق ؟؟ وقواعد [illegible] التغيير مثل حركة هذه الافلاك . [illegible] من جاهل وعالم . من البدو فى الصحراء الى [illegible] فى أحدث المراصد الفلكية على ان الاجرام [illegible] تتبع فى سيرها اليومى والموسمى نظاما [illegible] . ولايعنينا هنا أن نخوض فى تفاصيل هذا النظام الدقيق وانما الذى يعنينا هو التعرض للنتائج التى توصل اليها علماء الفلك من أثر على الفكر الحديث . فثمة [illegible] بهذا الخصوص ثلاث مشاكل على الاقل تبحث فى [illegible] ولكل منها خطورتها البالغة على مستقبل [illegible] . وأول هذه المشاكل هى مشكلة زمن نشوء الكون . هل نشأت جميع اجرام الكون ؟ فى وقت واحد كما كان اعتقاد كثير من العلماء حتى وقت قريب [illegible] ام أن كواكب الفلك اتخذت لشالها وشكلها فى أوقات مختلفة كما يميل كثير من العلماء الى الاعتقاد فى أيامنا هذه . ولهذا التطور فى النظر الى زمن نشأة الافلاك تاثيره الخطير على النظريات الفلسفية فكما يظن البعض أن تفكيك الذرة زعزع على الاقل الاساس الذى بنيت عليه النظرية المادية فان البعض الاخر يميل الى الظن الان بانه اذا ثبتت نشأة الكواكب فى

دور سكان المغرب في مساندة حركة جهاد الليبيين أسوة بسكان القاهرة

أوقاتاً مختلفة فان ذلك قد يزعزع الاسس التي بنيت عليها النظرية المثالية . والمشكلة الثانية التي تواجه الفكر الحديث هي مسألة حدود الكون ، فالعلماء على اختلاف مشاربهم يميلون الى الاعتقاد بان الكون على عظمه اتساعه محدود حتى ان بعضهم ذهب الى أبعد من هذا بقدر المسافة بين ابعد نقطتين في الكون بعشرة ملايين مليار سنة ضوئية وبعضهم الاخر قدره باكثر من هذا الرقم او أقل وعلى كل حال مهما يكن الاختلاف لتقدير اتساع حدود الكون الا انه يبقى فكرة (ان الكون له حدود) . . ولكن كل شئ له حدود يجب ان يكون هناك شئ ما وراءه حدود والا لما كانت هناك حدود فعقولنا لا تستطيع تحديد شئ الا بالنسبة لشئ اخر حتى ولو كان هذا الشئ فضاء . ولهذه المشكلة تأثيرها الكبير على النظريات الفلسفية فاذا ثبت ان الكون محدود وان هناك شئ ما وراءه (اي ما وراء الطبيعة » فان ذلك تأييد للميتافيزيقية المثالية ، واذا ثبت ان الكون غير محدود وانه لا يوجد اي شئ وراء كوننا الطبيعي يكون ذلك تأييدا للمادية التي لا تعترف بوجود اي حقائق اخرى بجانب المادة .

والمشكلة الثالثة هي مشكلة المسافة فالمتر أو الذراع او غيرهما من وحدات القياس المختلفة هي من خلق عقولنا ونستطيع تصورها فعندما نقول ان البعد بين نقطتين كذا أمتار نستطيع تصور هذه المسافة بما يتبادر لذهننا من مفاهيم لوحدة القياس المستعملة . ولكن اذا تكلمنا على المسافات الشاسعة كقولنا ان البعد بين كوكب واخر هو ٥٠٠ مليون سنة ضوئية (اي المسافة التي يقطعها الضوء اذا سار مدة ٥٠٠ مليون سنة بسرعة ٣٠٠ مليون كيلومتر في الثانية) فان العقل لا يستطيع تصور مثل هذه المسافة الا تصوره ارقاما او معادلة رياضية . ولكن هذه الارقام وهذه المعادلات ، اليست هي أيضا مثل وحدات القياس من خلق العقل البشري ؟ وهل عندما تتعرض عقولنا لمحاولة أدراك مثل هذه المسافات العظيمة فتعجز عن ذلك نكون قد وصلنا الى حدود طاقة العقل البشري؟

وهل طاقة العقل البشري محدودة اذن؟ ان الاجابة على هذه الاسئلة تتوقف امور فلسفية كثيرة لها خطرها في مستقبل اتجاهنا الفكري وديننا وحياتنا فالعالم ليس بذاته بعيدة عن كيان العقل يحاول العقل الاقتراب من هذه (الذات) ليكشف النقاب عن اسرارها واحدا بعد الاخر . بل العالم كله من خلق العقل نفسه وتصديقنا لحقائق العالم ما هو الا ايمان مطلق بالعقل الذي أوجد هذا العالم فهل نحن آمنون بالاعتماد على هذا العقل ؟ وكيف نستطيع ان نحكم على العقل طالما انه هو الوسيلة الوحيدة للتفكير ؟.

هذه نبذة عن بعض المشاكل المهمة التي تثيرها نتائج علم الفلك امام الفكر الحديث وسنتكلم في العدد القادم عن المشاكل المهمة الاخرى التي تثيرها نتائج فروع العلوم الاخرى .

— ٤١ —

دور سكان المغرب في مساندة حركة جهاد الليبيين أسوة بسكان القاهرة



توطئــة:

رافق استقرار القبائل العربية الفاتحة وخاصة القبائل اليمانية حركة الفتح العربي الإسلامي ومراحله في المشرق والمغرب الإسلاميين. وحيثما استتبت أوضاع الفتح الإسلامي استقرت بعدها القبائل اليمانية في المدن المفتوحة، أو في مدن جديدة اختطها الفاتحون العرب لكي تكون معسكرات دائمة لهم ولعيالاتهم، ومنطلقاً لموجات الفتح القادمة، كما حدث في تأسيس البصرة والكوفة في العراق، وبناء الفسطاط في مصر والقيروان في إفريقية.

ولأول مرة في التاريخ البشري تتفاعل الموجات البشرية الفاتحة مع سكان الأقاليم المفتوحة ليس عن طريق منطق القوة وفرض شريعة الغالب، وإنما كان

لدور التساكن البشري في عملية الاستقرار أثر مهم في وضع الاندماج الاجتماعي، وتلاقح الأفكار وتأثيرها، الأمر الذي أدىٰ إلى قبول السكان الأصليين بأفكار وآراء ومعتقد هذا الفاتح. ولا غرابة أن نرىٰ أن دخول الإسلام وانتشاره في مناطق كثيرة من العالم كان دخولاً ظافراً وموفقاً لا خروج فيه ولا نكوص باستثناء حالة فتح العرب للأندلس واستقرارهم فيها ثمانية قرون ونيّف ونزوحهم عنها مكرهين.

انطلقت قبائل الفتح اليمانية من بلاد الشام نحو البر الإفريقي، وبعد استكمال فتح مصر استقرت القبائل العربية اليمانية عند تأسيس وقيام مدينة الفسطاط. كما استوطنت القبائل الفاتحة في الفيوم والإسكندرية، ويعدُّ هذا الاستقرار الأول من نوعه في البر الإفريقي، وسيكون سابقة ناجحة تتبعها موجات جديدة للفتح نحو برقة وطرابلس وإفريقية والمغرب الأوسط.

ولمّا اقتضت عملية الحفاظ علىٰ مكتسبات الفتح التي حققها المسلمون في مصر، وبغية تأمين الحدود الغربية لهذا الإقليم، كان لا بُدّ من التوسع غرباً نحو برقة وطرابلس، لأن هذا الصقع يُعدُّ امتداداً طبيعياً لأرض مصر ومكملاً لمتطلبات أمنها الإقليمي. وعلىٰ هذا الأساس انطلقت جيوش الفتح بقيادة عمرو بن العاص السهمي قاصداً إقليم برقة، وهو ما يطلق عليه اسم انطابلس، وكان مكوناً من خمس مُدن. كان الفتح ناجحاً بكل المقاييس إذ إن هذا الإقليم ظل تحت سيادة العرب الفاتحين على الرغم مما مَرَّ من أحداث تاريخية لاحقة.

دخل الفاتحون العرب الأراضي الليبية بنفس القبائل التي ساهمت في فتح مصر يضاف لها ذلك المدد الذي جاء به الصحابي الزبير بن العوام وكان جُلّه من القبائل اليمانية.

إن كان استقرار القبائل اليمانية الفاتحة قد تَمَّ في برقة، فإن عملية الاستقرار في طرابلس كانت هَشَّة وغير ثابتة، ذلك لأن الفتح ومقومات استمراره ونجاحِهِ متعلق بمركز الدولة العربية الإسلامية واستقرار الأحوال السياسية فيها.

لم يستتب الفتح الإسلام في طرابلس إلاّ بعد تأسيس مدينة القيروان عام 50هـ علىٰ يد القائد عقبة بن نافع الفهري.

وعلى الرغم من الجهود التي بذلها قادة إسلاميون في توطيد الوجود العربي الإسلامي من خلال استقرار قبائل الفتح في المدن الليبية الساحلية والداخلية، والمدن التونسية، إلاّ أن الفضل يعود للقائد عقبة بن نافع الفهري الذي ثبّت الفتح الإسلامي في بلاد إفريقية، وذلك بتأسيس مدينة القيروان التي وطّدت الوجود الإسلامي في شمال إفريقية. بعد هذا الحدث المهم انتشرت اللغة العربية وتعاليم الإسلام، وأصبحت قاعدة لانطلاق الجيوش العربية من تونس، الأمر الذي سيؤدي إلى استكمال فتح كامل تراب شمال إفريقية في ظل القائد حسان بن النعمان الغساني الذي يعد محرر المغرب الأوسط، ومؤسس القاعدة البحرية في تونس، والقائد موسىٰ بن نصير الذي وقع علىٰ عاتقه مهمة استكمال فتح المغرب الأقصىٰ، وتخليص هذه الأجزاء من المغرب من الوجود الرومي، الأمر الذي سيؤدي إلى إنجاز عملية عبور الجسور التي تمت عام 92هـ/ 711 إفرنجي والتي بفضلها تمَّ افتتاح شبه الجزيرة الأيبرية، وبقاء العرب المسلمين ثمانية قرون، وبذلك حافظ العرب علىٰ إنجازاتهم في عدوة المغرب وباقي أجزاء المغرب العربي.

امتداد القبائل اليمانية في العهد الراشدي:

تذكر المعطياتُ التاريخية المتوافرة في بعض المصادر الأساسية أن معظم جيش الفتح القاصد مصر بقيادة عمرو بن العاص كان مكوناً في غالبيتهِ من قبائل عك اليمانية[1]. وعند حصار حصن بابليون انضم مَددٌ بقيادة الصحابي الزبير بن العوام وكان معظم المدد من قبائل اليمن[2]. وعندما استقرت قبائل الفتح بتأسيس مدينة الفسطاط التي تُعدّ أول مدينة إسلامية في البر الإفريقي، كان

(1) ينظر: ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، تحقيق الدكتور علي محمد عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1995، ص77.

(2) ذكر البلاذري أن حجم المدد ما بين عشرة آلاف واثني عشر ألفاً. ينظر: فتوح البلدان، تحقيق عبد الله الطباع وعمر الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، 1987، ص299.

للقبائل اليمانية حيز مهم في خطط الفسطاط[3]. وحيثما نجحت حركة الفتح العربي الإسلامي في مصر فقد رافقها انتشار في استيطان القبائل اليمانية واستقرارها بهدف توطيد الفتح الإسلامي واستمراره، وتلك سياسة دأبت علىٰ اتباعها الدولة العربية الإسلامية منذ بدء الفتوحات الإسلامية في المشرق العربي، إضافة إلى النتائج الإيجابية التي تفرزها عملية الاندماج السكاني بين الفاتحين وسكان الأقاليم[4]. لم تقتصر إقامة القبائل العربية الفاتحة في حدود مدينة الفسطاط وإنما تعدىٰ ذلك مناطق أخرىٰ اتخذتها قبائل الفتح مستقراً لها مثل الصعيد وخاصة الفيوم والإسكندرية وما حولها[5].

لم يكتف الفاتحون العرب بما حققوه من مكاسب داخل نطاق مصر بل توجهت أنظارهم نحو الأقاليم الغربية الواقعة في الأرض الليبية. والجدير بالذكر أن الأرض الليبية تعد امتداداً طبيعياً لأرض مصر، شأنها شأن بلاد الشام التي لا يمكن فصلها من ناحية الجغرافية السياسية عن مصر. من هذا المنطلق وجد الفاتحون العرب أنه من الضروري التوسع غرباً حفاظاً علىٰ الإنجازات في مصر، زد على ذلك المسؤولية التاريخية المُلقاة علىٰ عاتق العرب في نشر الإسلام وتحرير الإنسان[6].

طبقاً للمرويات التأريخية فإن عمرو بن العاص لم يحاول المجازفة في التوغل بإقليم برقة وما حولها بجيش كبير، إذ إنه اعتمد علىٰ قائد شاب متحمس هو عقبة بن نافع الفهري في مهمة استطلاعية لبرقة وما حولها من مدن.

ويبدو أن قوة الاستطلاع كانت ناجحة في مهمتها الموكلة إليها؛ إذ إنها لم تصادف مقاومة كبيرة، الأمر الذي شجع القيادة العربية في مصر بتحشيد حملة

---

(3) ينظر: ابن عبد الحكم، مصدر سابق، ص144 ـ 145 وما يليها.

(4) ينظر: د. خليل شاكر حسين، دور قبائل اليمن في فتح العراق وتأسيس المدن العربية الإسلامية فيه، بحث منشور في مجلة الدعوة الإسلامية العدد الرابع عشر عام 1997، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، الجماهيرية العربية الليبية.

(5) البلاذري، فتوح البلدان، ص312 وما يليها.

(6) ينظر: د. السيد عبد العزيز سالم، تاريخ المغرب في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1982، ص55.

قدّرتها المصادر الأولية بأربعة آلاف مقاتل من عشائر الفتح في مصر[7]. لقد اشتركت في الحملة عشائر مهرة وخولان ولخم ومعافر وحضرموت والصدف اليمانية[8]. بيد أن هذا العدد من المقاتلين إن كان يكفي لتحقيق أهداف الفتح الإسلامي فإنه لا يكفي لعمليات الانتشار والاستقرار الذي يتطلب اندماج الفاتحين بالسكان الأصليين.

تؤكد بعض المصادر الأصلية أن أهل برقة قد رحبوا بالفاتحين العرب لكونهم محررين لهم من ظلم وعسف الحكم البيزنطي وسياسته المالية المرهقة لهم، وذلك دليل علىٰ أن حركة الفتح في صقع برقة لم تلق صعوبات كبيرة[9].

هذا وقد انقسمت القوات الإسلامية الفاتحة إلىٰ جيشين، لكل واحد مهمة مستقلة. يقود الجيش الزاحف نحو مدن الساحل الليبية عمرو بن العاص، وأُنيطت قيادة الجيش القاصد مدن وواحات الداخل إلىٰ عقبة بن نافع، الذي تمكن من فتح فزان وزويلة. ولا شك فإن القيادة العربية كانت تتحرك ضمن خطة عسكرية هدفها تأمين الفتح في الساحل من تحركات مدن الداخل. وقد اكتسبت القيادة العربية خبرة لا يستهان بها جراء حركة الفتوح في المشرق[10] ومصر.

وعلى الرغم من الجدل الذي أثارته بعض الروايات التاريخية حول شخصية القائد العربي الفاتح الذي تحققت علىٰ يديه فتوحات زويلة والواحات الليبية فإن مكان انطلاق جيش الفتح الذي قصد مدن الداخل هو ناحية الفيوم أو

---

(7) ينظر: ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج1، تحقيق ليفي بروفنسال وكولان، ليدن، 1951، ص8.
وكذلك ينظر: ابن أبي دينار القيرواني، المؤنس في تاريخ إفريقية وتونس، تونس، 1286هـ، ص22.

(8) ابن عبد الحكم، مصدر سابق، ص84.

(9) ينظر: د. إبراهيم بيضون، تكوُّن الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول، دار اقرأ، بيروت، 1986، ص74.

(10) ينظر: إحسان عباس، ليبيا منذ الفتح العربي حتىٰ مطلع القرن التاسع الهجري، بيروت، 1967، ص23.

صعيد مصر، وإن الجيش الفاتح قد سلك طريق الواحات وهو طريق القوافل التجارية[11].

استدعىٰ زحف القبائل العربية الفاتحة علىٰ طول الساحل ابتداءً من برقة حتىٰ طرابلس جهداً كبيراً. ولا سيما أن المسار الجغرافي كان طويلاً وشاقاً بل محفوفاً بمخاطر التعرض لهجمات الأسطول الرومي[12].

إن المعلومات شحيحة حول تفاصيل تحركات الجيش العربي وحيثيات الفتح في المدن الليبية التي دخلتها القوات الإسلامية الفاتحة. وبناءً عليه فإن الأخبار التاريخية تهتم كثيراً بحصار وفتح طرابلس، وإننا نجد ذكر فتح مدن الساحل الليبي وانتشار الفاتحين بها يأتي بعجالة. فالمعطيات التاريخية تؤكد سير الجيش العربي فاتحاً مدن أجدابية وسرت ولبدة حتىٰ ينتهي الخبر بحصار مدينة طرابلس لمدة شهر ثم فتحها عام 23هـ[13].

وانطلاقاً من خبرة المسلمين الحربية توجهت قوة إسلامية نحو مدينة صبراته (سبرت)؛ للوقوف أمام أيّة نجدة نحو طرابلس التي لم تصمد طويلاً أمام إصرار الفاتحين العرب. بعد هذا الإنجاز أصبح الطريق نحو صبراته مفتوحاً؛ حيث باغتتها القوات العربية صباحاً، الأمر الذي مَهّد لفتح ودان، وذلك لتأمين عملية فتح طرابلس. زيادة عن ذلك فإن المسلمين احتاطوا لدرء أي خطرٍ قد يطرأ من المناطق الواقعة في الجنوب الشرقي من طرابلس وودان، وهي المناطق التي أطلق عليها المؤرخون والجغرافيون العرب حينئذٍ اسم جبال نفوسة. كما فتح العرب مدينة شروس التي كانت إحدىٰ مدن جبل نفوسة الكبرىٰ[14].

---

(11) ينظر: سعد زغلول عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي، ج1، دار المعارف، الإسكندرية، 1979، ص135.

(12) ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1989، ص193.

(13) ابن الأثير، المصدر السابق، ج2، ص194.

البلاذري، فتوح البلدان، ص316.

اليعقوبي كتاب التاريخ تحقيق عبد الأمير مهنّا م2 مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت 1993 ص49.

(14) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج3، بيروت، بلا، ت، ص85.

ولم تذكر لنا المرويات التاريخية فعاليات عسكرية للقوات العربية إذ جاءت الأوامر من مقر الخلافة في المدينة بعدم توغل الجيوش العربية في إفريقية (تونس) على الرغم من رغبة القيادة العربية المحلية في الدخول في إفريقية واستغلال حماسة المقاتلين العرب بعد سلسلة النجاحات التي حققوها علىٰ الأرض الليبية. غادر القائد عمرو بن العاص أرض ليبيا راجعاً إلى مصر بعد أن عيّن عقبه بن نافع نائباً عنه، متخذاً من سرت مقراً لقيادته. كما ترك الفاتحون حامية في مدينة طرابلس لتأمين السيطرة الإسلامية في هذا الصقع الذي سرعان ما انتفض علىٰ سلطة العرب[15].

الموجة الثانية من الفتح:

نحن نميل إلىٰ الرواية القائلة بأن عقبة اتخذ من سرت مقراً لقيادة القوات الإسلامية التي بقيت لضمان النفوذ العربي في الأرض الليبية المفتوحة. ويبدو أن انكفاء عقبة إلىٰ داخل برقة قد حدث بعد انتفاض طرابلس وما حولها علىٰ سلطة العرب؛ ذلك لأن القوات العربية التي ذكرت المصادر حجمها كانت غير كافية للانتشار والاستقرار في المدن الليبية كلها، إذ سرعان ما انسحب عمرو بن العاص مع قسم من القوات العربية حتىٰ بدأت حركات الثورة والتململ ضد السلطة العربية الإسلامية. وتأسيساً علىٰ ذلك، كان لا بد من جهدٍ عسكري جديد يعيد سلطة الفاتحين إلىٰ هيبتها في النفوس خاصة أمام وجود الروم البحري، الذين كانوا يتحينون الفرص لاستعادة مناطق نفوذهم التي فقدوها علىٰ أيدي العرب[16].

عزلت الخلافة العربية عمرو بن العاص عن ولاية مصر واستبدلت به قائداً آخر هو عبد الله بن سعد بن أبي سرح، الذي لم يكن غريباً عن أرض مصر

(15) البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، الجزائر، 1857، ص10. ابن عبد الحكم، مصدر سابق، ص200.

حسين مؤنس، فتح العرب للمغرب، القاهرة، 1947، ص75 وما يليها.

(16) البكري، مصدر سابق، ص145.

وفعاليات الجيوش الإسلامية علىٰ أرض ليبيا؛ لذا بدأت الاستعدادات العسكرية لحملة بعيدة الأهداف داخل إفريقية حيث كان يدير شؤونها حاكم بيزنطي اسمه جرجير، وكانت مناطق نفوذه تمتد من غرب طرابلس، حتىٰ حدود المغرب الأقصىٰ الشرقية. وقد اتخذ من سبيطلة عاصمة لملكه، وحصّن المدن الحدودية حتىٰ تكون حاجزاً أمام تقدم جيوش الفتح الإسلامية[17].

استكملت الاستعدادات العسكرية للحملة الموجهة لإفريقية بتشجيع خاص من الخلافة معنوياً ومادياً، إذ هيأت الخلافة كل أسباب الاستعداد القتالي للجنود. وتحركت القوات من المدينة عاصمة الدولة الإسلامية في عهد الخليفة عثمان بن عفان، وعند وصولها مصر أصبحت قيادة كل جيش الحملة لعبد الله بن سعد. وساهم في الحملة أبناء المهاجرين والأنصار، وعلىٰ رأسهم أولاد علي بن أبي طالب. أما القبائل اليمانية فقد اشتركت بعدد وافر من المقاتلين. فقد ساهمت قبيلة ميدعات بتسع مئة مقاتل، وقبيلة غنث بمثلها. واشتركت قبيلة مهرة بست مئة مقاتل. كما ساهمت قبيلة كندة بقيادة الصحابي المقداد بن الأسود، إضافة إلىٰ وجود مقاتلين من قبائل الأزد وجذام، حيث بلغ تعداد جيش هذه الحملة عشرين ألف مقاتل، وهي أكبر قوة تشهدها الأرض الليبية وإفريقية في هذا الوقت، وتحديداً عام 27هـ[18].

انطلقت القوات العربية من مصر متوجهة نحو برقة التي ظلت علىٰ موقفها الخاضع للسلطة الإسلامية. وفي إحدىٰ مناطق هذا الإقليم انضم عقبة بن نافع بالجيش الإسلامي الزاحف. وكان عقبة منشغلاً بإخضاع المدن والواحات الداخلية من زويلة وفزان وودان لسلطة المسلمين خلال الأعوام 22هـ - 27هـ[19]. ونظراً لخبرة عقبة بأحوال البلاد الليبية استعان به القائد عبد الله بن سعد في خططه العسكرية وتحركاته. وعدلت الجيوش العربية عن استرجاع مدينة طرابلس لطاعة الدولة العربية الإسلامية وبذلك تفرغت لجهادها مواصلة

---

(17) المالكي، رياض النفوس، تحقيق: حسين مؤنس، القاهرة، 1951، ص11.

(18) ابن عبد الحكم، المصدر السابق، ص210 وما يليها.

(19) السلاوي الناصري، الأستقصا لأخبار المغرب الأقصىٰ ج1، الدار البيضاء، 1950، ص5.

زحفها نحو هدفها المنشود وهو إفريقية. لقد تحاشىٰ الفاتحون المدن المحصنة مثل جرجيس وقابس وبو غراره وسفاقس وقفصة التي تعتبر حاجزاً دفاعياً أمام زحف جيوش الفتح العربية.

لقد نجحت سياسة الاندماج التي اتبعها الفاتحون العرب مع القبائل المحلية حيث أسلم الكثير من أبناء القبائل الليبية وأخلصوا بالمشورة والإسهام القتالي للعرب، وهذا ما شجع الفاتحين العرب على المضي قدماً من أجل تحرير أرض إفريقية من المحتل البيزنطي، واجتناب وجوده المتمثل بقواعده علىٰ أرض المغرب الأوسط والأقصىٰ[20].

التقىٰ الجيش الإسلامي بالجيش الرومي بالقرب من سبيطلة وعلى الرغم من التضارب في الروايات التاريخية حول حجم القوات الرومية، وهو ما تعوّدنا أن نجده في مصادرنا من تضخيم قوة العدو في كل معارك الإسلام الحاسمة سواء في اليرموك أو القادسية أو معركة سبيطلة. ومهما يكن من أمر فإن الذي يهمنا هو النتائج فقد أحرز المسلمون نصراً مؤزراً علىٰ القوات الرومية عام 28هـ. وقد يستغرب المرء إحجام المسلمين في استثمار نتائج هذا الإنجاز الكبير. إن انسحاب القوات الإسلامية من أرض إفريقية بعد الاستيلاء علىٰ مدينة سبيطلة وقمونيه وشروعه في التقدم نحو قرطاجنة وفتحها قد ضيّع جهود المسلمين وتضحياتهم في ضم إفريقية إلىٰ جسم الدولة العربية الإسلامية[21].
ويبدو أن القوات العربية قد تضاءل عددها بسبب خسائر المعارك التي جرت علىٰ أرض إفريقية، زد علىٰ ذلك ورود أخبار إلى المسلمين مفادها أن حشداً كبيراً من جيوش الروم وحلفائهم في المنطقة في طريقه لملاقاة القوات العربية، وتلك مجابهة غير مضمونة العواقب، وبعد مداولات مع أصحاب الرأي من المسلمين اتخذ قرار الانسحاب نحو ليبيا، ومنها إلىٰ مصر دون أن يترك المسلمون حاميات

---

(20) المالكي، مصدر سابق، ص10.

(21) ابن عبد الحكم، مصدر سابق، ص211. البلاذري، فتوح، ص318، ينظر كذلك: إبراهيم حركات، السياسة والمجتمع في العصر الأموي، دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1990، ص73 وما يليها.

أو مسالح في أرض إفريقية المفتوحة. هذا وقد أمضت القوات العربية قرابة سنة وثلاثة أشهر في عمليات الفتح. بيد أن القيادة العربية قد وافقت علىٰ عقد الصلح مع القيادة الرومية لقاء مبالغ ومقادير معينة من الذهب[22]. وعلى الرغم من الانسحاب العربي من إفريقية فإن الفاتحين العرب قد استطلعوا البلاد وعرفوا أحوالها، الأمر الذي سيؤدي بالنفع إليهم في مشروعهم المستقبلي في فتح البلاد والاستقرار بها. قفلت القوات العربية عائدة إلى مصر بقيادة عبد الله بن سعد، باستثناء القائد عقبة بن نافع الذي واصل مهمته في إخضاع مناطق زويلة وفزان والواحات، متخذاً من الأرض الليبية مكاناً لتحركاته[23].

بدايات الفتح المنظم والاستقرار:

انشغل المسلمون بحوادث الفتنة التي حدثت خلال الأعوام 35هـ ـ 41هـ التي نتج عنها ارتقاء معاوية بن أبي سفيان لسدة الحكم. وبناءً عليه فإن غياب السلطة الإسلامية أدىٰ بجهود المسلمين نحو الضياع، إذ استغلت بعض قبائل إقليم برقة اضطراب الأحوال السياسية في حاضرة الدولة العربية، فأعلنت عصيانها علىٰ السيادة العربية. وقامت طرابلس بثورة ضد النفوذ العربي. وعليه فما إنْ استتبت الأوضاع السياسية لصالح مؤسس الدولة الأموية، حتىٰ صرف اهتمامه لجبهة المغرب لإعادة السيادة العربية في هذه الأصقاع[24]. وبرز في هذه الظروف قائد من أصل يمني هو معاوية بن حديج السكوني الكندي الذي قام بجهود عسكرية من أجل بسط النفوذ العربي في إفريقية. هذا ومهما تواتر من روايات متضاربة حول نشاط هذا القائد العربي من حيث الزمان والمكان، إلاّ أن السياق العام للأحداث يفرض وجود معاوية بن حديج علىٰ مسرح الأحداث، وتحديداً منذ عام 45هـ، ذلك لأن المسلمين كانوا منشغلين بإخضاع المدن

(22) البلاذري، فتوح البلدان، ص318.
(23) ابن الأثير، مصدر سباق، ج2، ص235.
(24) د. خليل شاكر حسين، الجهود العسكرية للخلافة الأموية في تحرير المغرب، مجلة الهدف جامعة البكر، بغداد، 1989، ص181.

والقبائل المحلية التي نقضت العهد معهم. فقد ذكرت الروايات أن المناطق الواقعة جنوب طرابلس قد رفضت طاعتها لسلطة المسلمين، وحذت لبدة حذو طرابلس وغدامس وودان، وتولى القائدان شريك بن سمي، وعقبة بن نافع، مهمة إرجاع هذه المناطق لطاعة المسلمين. ويتضح مما تقدم افتقار هذه المناطق للوجود الإسلامي الذي يفرض سلطة الدولة العربية، ويفسر هذا أن الفتح كان بهدف إخضاع القبائل المحلية والمدن بشكل آني وسريع، الأمر الذي دفع بالمسلمين إلىٰ إعادة النظر في سياسة الفتح والاستقرار(25).

وعلىٰ أيّة حالٍ فإن البلاد الليبية وإفريقية شهدت قدوم جيش جديد من قبائل الفتح بقيادة معاوية بن حديج خلال عام 45هـ. ويُقدر تعداد هذا الجيش بعشرة آلاف مقاتل على الرغم من الاختلاف الظاهر حول حجم هذا الجيش في مصادرنا المبكرة. وقد اشترك عدد من أبناء الصحابة في هذه الحملة. المهم أن الحملة الجديدة قد اتبعت نفس الطريق الذي سلكته حملة عمرو بن العاص وعبد الله بن سعد. توغلت الحملة في أرض إفريقية حتىٰ بلغت موضعاً اسمه قونية وهو نفس المكان الذي بُنيت فيه مدينة القيروان. وتمكن الجيش العربي من هزيمة جيش بيزنطي بقيادة نقفور. بعدها اتخذت القوات الإسلامية من القرن موضعاً لإقامة معسكرها. وبغية بسط السيطرة الإسلامية، توجهت حملة بقيادة عبد الله بن الزبير نحو مدينة سوسة. وقصدت حملة أخرىٰ بقيادة عبد الملك بن مروان حصن جلولاء. ونجحت الحملتان في إنجاز مهمتهما بفتح مدينة سوسة وحصن جلولاء. ثم واصلت القوات العربية مسيرها نحو ثغر بنزرت الذي تمّ افتتاحه(26). وعلى الرغم من الخلط الحاصل في الروايات التاريخية بصدد الحملة علىٰ جزيرة صقلية، واحتمال حدوث الخلط بين أحداث غزو صقلية وغزو جزيرتي رودس وقبرص، فإن النشاط البحري قد طال جزائر المتوسط، خاصة بعد النصر الكبير الذي أحرزه الأسطول العربي علىٰ الأسطول

---

(25) خليفة بن خياط، كتاب التاريخ، ج1، تحقيق: أكرم ضياء العمري، بغداد، 1967، ص238.

(26) البلاذري، فتوح البلدان، ص320. البكري، مصدر سابق، ص58.

البيزنطي في الصواري، وبعد اهتمام المسلمين ببناء أسطول بحري يساهم في إنجازات الجيوش البرية[27].

وقد حقق المسلمون إنجازاً بفتح جزيرة جربة عام 47هـ بقيادة رويفع بن ثابت الأنصاري[28]. هذا وتمكن معاوية بن حديج من بناء مدينة في إفريقية كانت مقرّاً سكنياً لقبائل الفتح ومكاناً لانطلاق الجيوش نحو المغرب الأوسط والأقصىٰ[29]. وقد تنبَّهت القيادة العربية إلىٰ هذه الحقيقة، ولهذا بدأت مرحلة الفتح المنظم الذي نتج عنه استقرار القبائل العربية واندماجها مع سكان البلدان المفتوحة. ويعود الفضل في اتباع هذه السياسة إلىٰ القائد عقبة بن نافع الذي صرف شطراً كبيراً من عمره في عمليات الفتح الأولىٰ حتىٰ عام 50هـ وهو تاريخ تولية عقبة بن نافع إمارة إفريقية. وتذكر الروايات التاريخية لعقبة بن نافع جهوداً عسكرية كان هدفها إخضاع المدن الداخلية في الأرض الليبية، قبل أن يتحرك بجيشه البالغ عشرة آلاف مقاتل نحو إفريقية. انطلق عقبة من سرت باتجاه غدامس، وكان الجيش العربي يتألف من مقاتلين من القبائل المحلية التي أسلم أهلها، وكذلك من فرقة الفرسان التي رافقت عقبة في تحركاته في مدن الداخل الليبية. يضاف إلى ذلك المدد الذي بعثه الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان، ويتكون من قبائل يمانية وغير يمانية، فضلاً عن ذلك الجيش الذي كان مرابطاً في سرت[30]. لقد كانت برقة وزويلة تمثلان قاعدة جيوش الفتح، إلا أن موقعهما الجغرافي البعيد عن مسرح عمليات إفريقية قد جعل القائد عقبة الخبير بالشؤون المغربية يتخذ قرار تأسيس قاعدة للمسلمين في إفريقية؛ إذ أثبتت التجارب السابقة أنَّ طاعة أهل إفريقية مقرونة بوجود العرب بين ظهرانيهم، فإن

(27) حسين مؤنس، مرجع سابق، ص126.
كذلك ينظر السيد عبد العزيز سالم، مرجع سابق، ص99 وما يليها.

(28) المالكي، مصدر سابق، ص53.

(29) المالكي، نفس المصدر السابق، ص19 وما يليها.

(30) ابن عذاري المراكشي، مصدر سابق، ص 19 وما يليها.
البلاذري، مصدر سابق، ص320.

خرج العرب أعلنوا العصيان وخرجوا عن الطاعة. والجدير بالملاحظة أن خط سير عقبة كان عن طريق الداخل متحاشياً الحصون والمدن وذلك لمباغتة الروم وحلفائهم[31]. أهمل عقبة المدينة التي بناها سلفه القائد معاوية بن حديج، وذلك لقرب موضعها من البحر، وهذا يعني قربها من خطر الأسطول الرومي. وتوّجب علىٰ عقبة أن يختار مكاناً بعيداً عن البحر يتوسط بلاد إفريقية، فوقع اختياره علىٰ موضع القيروان الحالية. ابتدأ بناء القيروان منذ عام 50هـ واكتمل عام 55هـ. فقد روعيت في تخطيطها المنشآت الإسلامية والإدارية والسوق ومواضع إقامة القبائل العربية الفاتحة[32].

وبهذا أصبحت القيروان قاعدة إسلامية انطلقت منها جيوش الفتح نحو باقي أجزاء المغرب العربي. ولولا وجود القيروان لما اكتمل فتح المغربين الأوسط والأقصىٰ، ولما انتشر الإسلام والثقافة العربية. ولولا تأسيس القيروان لما توطد الفتح العربي الإسلامي في البلاد الليبية. وبقيت القيروان منطلقاً لكل الفاتحين القادمين بعد عقبة بن نافع ولا سيما أنها توسعت وتطورت عمارتها بسبب قدوم النازحين إليها من سكان القبائل العربية والقبائل المحلية. كان المسلمون يشيدون قاعدتهم الحربية الجديدة، وفي الوقت ذاته كانت حملاتهم تنتشر في طول بلاد إفريقية وعرضها، بغية تحقيق عملية الفتح والانتشار وتوطيد الوجود العربي الإسلامي في مناطق المغرب الأوسط[33]. لقد نقل المسلمون نشاطهم الحربي إلىٰ إفريقية والمغربين الأوسط والأقصىٰ، وبذلك فقد حُسمت مسألة استتباب الفتح واستقرار القبائل العربية في البلاد الليبية، التي أصبحت منذ تأسيس القيروان الظهير الأمني لجبهة المسلمين المتقدمة في تونس، إضافة إلى

---

(31) ابن عبد الحكم، مصدر سابق، ص224 وما يليها.
ابن الأثير، مصدر سابق، ج2، ص483 وما يليها.

(32) ابن عبد الحكم، مصدر سابق، ص224.
ابن الأثير، مصدر سابق، ج2، ص484،

(33) إبراهيم بيضون، الدولة العربية في إسبانيا، دار النهضة العربية، بيروت، 1986، ص40.
ينظر كذلك: صالح مصطفىٰ مفتاح، ليبيا منذ الفتح العربي حتىٰ انتقال الخلافة الفاطمية إلىٰ مصر، منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1978، ص53.

اعتبار الأرض الليبية ذلك الممر الحيوي الذي لا يستغنىٰ عنه في إمداد جيوش الفتح المتوجهة إلى باقي تراب المغرب. ويمكن القول إن الدور التعبوي الذي قامت به الأرض الليبية كان حيوياً في تحقيق كل الإنجازات علىٰ أرض إفريقية وما يليها من أقاليم، فقد استعان الفاتحون العرب بالأرض الليبية متخذينها خط رجعة في ظروف صعبة حدثت لحركة الفتح في إفريقية والمغرب الأوسط في ولاية عقبة بن نافع الثانية، وفي ولاية حسان بن النعمان الغساني(34).

الخاتمة:

مما تقدم يمكن القول إنّ إنجازات الفتح العربي الإسلامي الباهرة لم تكن لتتحقق لولا جهود القبائل العربية وخاصة القبائل اليمانية. فقد كانت هذه القبائل تشكل الأساس واللب والجوهر للجيوش العربية الإسلامية الفاتحة.

ففي المشرق العربي قامت القبائل اليمانية بدور ريادي في فعاليات الفتوح في جبهة العراق وبلاد الشام ومصر. واعتمدت القيادة العربية علىٰ هذه القبائل في حركة الفتح التي شهدها إقليم برقة. وقد استقرت بعض قبائل اليمن في جبال برقة وما حولها من مدن. وحيثما استقر حال الفتح العربي استقرت القبائل اليمانية في مدن سرت وطرابلس، لكي تشكل الظهير الحامي والإمداد المستمر للجهد العسكري العربي المتوجه للمغربين الأوسط والأقصىٰ. وعندما بنىٰ المسلمون قاعدة جديدة لهم في أرض إفريقية كان للقبائل اليمانية النصيب الأوفر في عملية الاستقرار، ثم الاندماج مع سكان البلاد الأصليين. ولم يقتصر دور القبائل اليمانية علىٰ المساهمة العسكرية في ميادين القتال، بل تعدىٰ ذلك إلىٰ عمليات بناء المدن الإسلامية، وبناء القوة العسكرية، وخاصة الأسطول الإسلامي. يضاف إلىٰ ذلك تلكم الجهود التي صرفتها القبائل اليمانية في عملية الاندماج مع سكان الأقاليم الأصليين من خلال التساكن والتلاقح الفكري

---

(34) اليعقوبي، مصدر سابق، م2، ص197.
خليل شاكر حسين، الجهود العسكرية للخلافة الأموية في تحرير المغرب، ص195 وما يليها.
البلاذري، مصدر سابق، ص320 وما يليها.

والتمازج العقائدي. لقد نجح الإسلام العظيم في توظيف الطاقات القتالية للقبائل العربية، وذلك بحقنها بالإيمان، وشحنها بدافعية البذل والعطاء والتضحية، وهو إنجاز لم يحققه دين أو معتقد قبل الإسلام. وتتوج ذلك الإنجاز بتأسيس دول مترامية الأطراف قائمة على نظم أخلاقية ودستور سماوي. وما زال سر هذا الإنجاز، وبخاصة حركة الفتح العربي الإسلامي، تثير فضول الباحثين من عرب وأجانب. ومهما قيل من تفسيرات حول هذا الإنجاز الخالد، فإن الفضل للعقيدة الإسلامية التي وحّدت شتات القبائل العربية ووجهتها نحو أهداف إنسانية عظيمة ما زالت محط تقدير الباحثين والدارسين واهتمامهم.

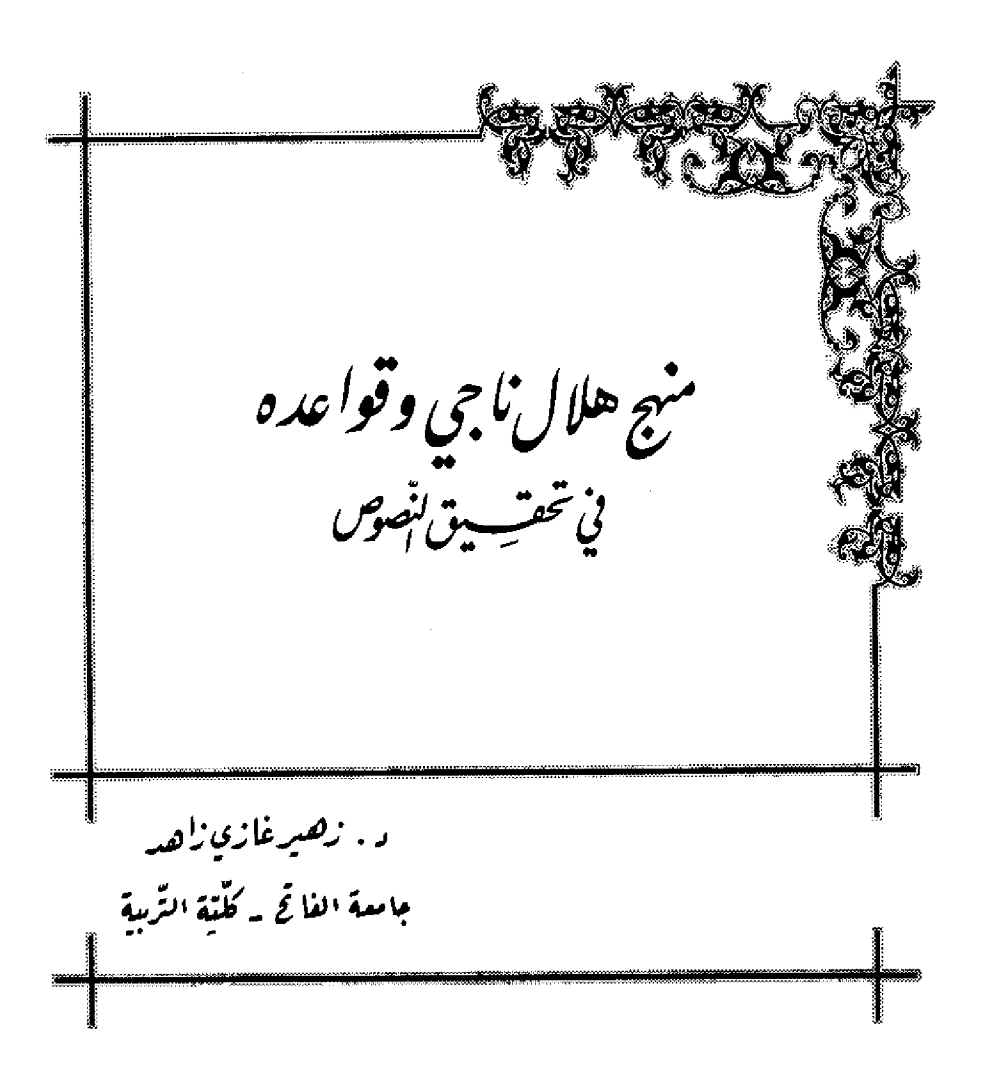
المصادر والمراجع

أولاً: المصادر الأولية:

- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1989.
- البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، الجزائر، 1857.
- البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، 1987.
- خليفة بن خياط، كتاب التاريخ، ج1، تحقيق: أكرم ضياء العمري، بغداد، 1967.
- ابن أبي دينار القيرواني، المؤنس في تاريخ إفريقية وتونس، تونس، 1286هـ.
- السلاوي الناصري، الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، ج1، الدار البيضاء، 1950.
- ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، تحقيق: دكتور علي محمد عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1995.
- ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج1، تحقيق: ليفي بروفنسال وكولان، ليدن، 1951.
- المالكي، رياض النفوس، تحقيق: حسين مؤنس، القاهرة، 1951.
- ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج3، بيروت. بلا. ت.
- اليعقوبي، كتاب التاريخ، تحقيق: عبد الأمير مهنا، ج2، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1993.

ثانياً: المراجع الثانوية

- إبراهيم بيضون، تكوُّن الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول، دار اقرأ، بيروت، 1986.
- . . . . ، الدولة العربية في إسبانيا، دار النهضة العربية، بيروت، 1986.
- إبراهيم حركات، السياسية والمجتمع في العصر الأموي، دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1990.
- إحسان عباس، ليبيا منذ الفتح العربي حتىٰ مطلع القرن التاسع الهجري، بيروت، 1967.
- حسين مؤنس، فتح العرب للمغرب، القاهرة، 1947.
- خليل شاكر حسين، دور قبائل اليمن في فتح العراق وفي تأسيس المدن العربية الإسلامية فيه، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد الرابع عشر، طرابلس، 1997.
- . . . . ، الجهود العسكرية للخلافة الأموية في تحرير المغرب، مجلة الدفاع، جامعة البكر، بغداد، 1989.
- سعد زغلول عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي، ج1، دار المعارف، الإسكندرية، 1979.
- السيد عبد العزيز سالم، تاريخ المغرب في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1982.
- صالح مصطفىٰ سالم، ليبيا منذ الفتح العربي حتىٰ انتقال الخلافة الفاطمية إلىٰ مصر، منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1978.



منهج هلال ناجي وقواعده في تحقيق النّصوص

د. زهير غازي زاهد
جامعة الفاتح ـ كلّيّة التّربية

تقديـم

هذا بحث في واحد من كبار الأدباء المحققين المهتمين بالتراث العربي في عصرنا. امتاز بأكثر من صفة عن محققي التراث ـ وهم كثر في هذا العصر ـ.

لقد كنا منذ أوائل الستينيات في مدينة النجف مغرمين بالشعر قولاً وسماعاً ونقداً. نركض وراء مناسباته وندواته نتقصدها تقصداً. ومدينة النجف مدينة شاعرة في ماضيها وحاضرها القريب، وإن كانت قد تأثرت تأثراً حزيناً في ظل الأوضاع الأخيرة، ظل الحروب والحصار القاتل.. كنا نسمع قصيدة أو نقرؤها فنقول: إنّ وراءها شاعراً مقتدراً أو شاعراً ضعيفاً. ذلك بمدى تأثرنا وإحساسنا بقائلها واندفاعه وحبه، بل عشقة للشعر وقوله.. وحين يقرأ قارىء كتابات هلال

ناجي في قضايا التحقيق خاصة، يحسّ الإحساس كلّه أنّ هذا الرجل عاشق للتراث مندمج في أجوائه، يحاوره ويناظره، بل يناجيه حين يخلو به المكان. فلياليه كلها خلوة تراثية. يبتهج حين يسمع بمخطوطة نادرة عثر عليها أو نشرها محقق، أو يمكن العثور عليها، فيسعى للفوز بوصلها، حتى أمكن القول فيه: إنه يبحث عن المخطوط في الأرض أو في السماء، ولا يهدأ له بال حتى يعثر عليه أو يعثر على خبر له.

ومنذ أن تعرّفتُ عليه أواخر الستينيات في مكتبه المطل على ساحة الرصافي ببغداد، وسط شارع الرشيد، وكان قد اتخذ قراره الحكيم في الاتجاه للعلم والأدب وتحقيق التراث. فهذا أسمى سبيل لخدمة هذه الأمة وصون لغتها. وكان يصحبني إلى مكتبة الصديق المرحوم جابر الخاقاني. باركت في نفسي هذا القرار، وأعلنت له مباركتي، إذ لقي ذلك هوى في نفسي؛ لأني وأنا صغير أكره العمل السياسي، إذ وجدت السياسي شبه ضائع في بلد النفط، ينطبق عليه قول أبي فراس:

.... لنا الصدر دون العالمين أو القبر

منذ ذلك الوقت أحسست بأنّ هذا الرجل غير عادي في طاقاته، فهو يحاول أن يعبر عنها جميعاً بأعلى مستوى من الأداء، فيتفوّق في كل شيء يميل إليه فيحسنه. فهو في الشعر شاعر عالي الصوت، وفي المحاماة مثال للمحامي الأديب. فمرافعاته في المحاكم كانت محاضرات ودروساً يتجمع لسماعها كبار المحامين وصغارهم، وفي النقد كان جامعاً لأسبابه. وأهم خصائصه في نقده أنه يستخدم معرفته في القانون وخبرته في مجال تطبيقه. ويضاف إلى استيعابه للقوانين محاولته استيعاب أطراف الموضوع الذي ينقده، ثم حشده كل أدلته وحججه القاطعة لإثبات حكمه في المنقود؛ لذا فهو له أسلوبه في الكتابة ومعجمه ومفرداته فيها. وهو في التحقيق جامع لأسبابه. وكتاب (متخير الألفاظ) لابن فارس من أوائل أعماله الفائقة التي نالت الإعجاب والإكبار في أوساط المحققين وأهل التراث، ولفتت الأنظار إلى هذا المحقق الهلال الذي

أصبح قمراً يغطي نوره أرجاء واسعة من التراث. اتحف المكتبة العربية بفنون من الكنوز، لولاه لكانت خفية.

لقد وُهِبَ الخصائص التي ينبغي أن يتصف بها المحقق الفذ. قال عبد السلام هارون: «إن التحقيق نتاج خلقي لا يقوى عليه إلاّ من وهب خلتين شديدتين: الأمانة والصبر وهما ما هما»[1] ومع هاتين الخلتين اتصف هلال ناجي بحدة الذكاء وسرعة الحركة.

هذا تصوّري له قبل ثلاثين سنة. واليوم ونحن في سنة 1997م كبر هذا التصور، ولم يخدشه شيء عبر هذه السنين التي مرت ومرت معها كوارث على وطننا، لكنّ هلال ناجي بقي منتصب القامة يحمل تراث أمته وسط ركام حروب قاسية مرَّ بها الوطن. ظل منكباً على المخطوطة، تملأ آفاقه وتشيع الدفء في حناياه حتى تجاوزت مطبوعاته المئة والعشر، إبداعاً وتأليفاً وتحقيقاً. وحين جفّت ينابيع النشر في العراق بسبب أوضاعه المأساوية، وثقل الحصار الظالم عليه، فتح آفاقاً جديدة في بيروت والقاهرة وغيرهما. وما زال طموحه الكبير يتحدى زماننا الصعب وأيامَهُ الشاحبةَ، ويتحدّى ذلك بذبالة روحه وجذوة نشاطه:

وإذا كانت النفوس كباراً تعبت في مرادها الأجسام

ادعو الله، تعالى - وأنا في مغتربي - أن يهيىء له كل أسباب الصحة والنشاط ليكمل رسالته التي احتوت على أعمار، وتجاوزت عمر الفرد. هكذا تكون حياة الأفذاذ عالماً واسع الآفاق.

فهنيئاً له ولأمته العربية في ميلاده السبعين، راجياً له طول البقاء ودوام النشاط والثمر الشهي.

طرابلس الغرب 18/ 6/ 1997

(1) تحقيق النصوص ونشرها ص44.

تمهيد:

من يتتبع جهود هلال ناجي في تحقيق النصوص يجد هذه الجهود تقع بين مصطلحين اختلف في وصف التحقيق بأحدهما، وندر من تعرض لذلك: فالمصطلح الأول هو فن التحقيق، والآخر علم التحقيق. فهل التحقيق علم من العلوم أم هل هو فنّ من الفنون؟ حين يذكره الدكتور رمضان عبد التواب يجعله علم تحقيق النصوص[2]، لكنه في مقدمته يجعله فناً ويكرر مصطلح فنّ التحقيق في محاولة إثباته أنّ هذا الفن ليس حديثاً «فقد قام فنّ تحقيق النصوص عند العرب مع فجر التاريخ الإسلامي»[3].

وقد ذهبتُ إلى أنه بين العلم والفن، ففيه من العلم جانب الدقة والتتبع والموضوعية، وفيه من الفن جمالية التنظيم وبهجة الإخراج. وهذا ما نحسه لدى الأستاذ هلال ناجي بجهوده في هذا المجال، وقد عبّر هو تعبيراً واضحاً عن ذلك في نوعين من أعماله: أحدهما مثّل اعتباره علماً، وذلك في نظمه أرجوزته «موضحة الطريق إلى صوى مناهج التحقيق»[4] وهي أرجوزة طريفة في مجالها؛ إذ لم يَجُلْ غيره في هذا المجال. ثبّت فيها تاريخ تحقيق النصوص وقواعده، وخطوات البدء باختيار المخطوط، وإثباته لمصنفه، ثم ما يتبع ذلك العمل من خطوات، كمقابلة نسخه المختلفة والإشارة إلى الخلاف بينها، حتى الانتهاء من نسخها ومقابلتها، ثم عمل الفهارس الفنية وكتابة المقدمة. وقد قال فيها:

هـذا الـذي أبـديء أو أعـيـد   عـلـم بـه الـتـأصـيـل والـتـجـويـد

لقد حاول في أرجوزته هذه تثبيت قواعد هذا العلم وتأصيلها وترتيبها وإيضاحها للدارسين، ثم استشهد بما يمكن أن يتحمله الشعر في هذا المجال بأسماء العلماء والأحداث والمصنفات. أثبت كل ذلك في مجال النظر والتأليف. هذا العمل كغيره من الأعمال العلمية التي نظمت شعراً يحتاج إلى

---

(2) مناهج تحقيق التراث 13.

(3) السابق 4.

(4) نشرها في مجلة المورد العراقية 1986م.

شرح وجهد آخر لتشيع فائدته، وكنتُ عزمتُ على ذلك لولا ضغط المشاغل واضطراب الأيام.

النوع الثاني من أعماله تمثّل فيه اعتباره التحقيق فناً علمياً. نجده في هذا المجال العملي يختلف عن كثير من المحققين. فهو لا يكتفي بجمع نسخ المخطوطات والمقابلة بينها واستخدام خطوات التحقيق الأخرى حتى يصل إلى نهاية العمل، لا يكتفي بذلك بل يضيف إلى هذه العناية الفائقة معايشة المخطوطة وقضاء الوقت المبهج، وأحياناً تكون بهجة متعبة بل مضنية، فهو يجد حلاوة في تعبها وعذابها ببحثه عن كلمة أو قراءة عبارة أو تصويب تحريف. فهو لا يلقي عمله بعد جهدٍ إلقاءً إنما يبقى يتحدث عنه حديث محب عن حبيبه، إذا أخلف أو تأخر أو تخاصم. ويحس سامعه بحرارة حديثة وحرارة عمله واندفاعه المشتاق، يحسه مجسّداً في ملامحه وتقاطيع كلامه أو تدفقه. هذه الروح التي يتصف بها هلال ناجي، لم أجدها في غيره، وقد عبّر عنها في مقدمات أعماله المحققة. وقد قال في أرجوزته: (تقديمك الكتاب فنّ قائم..)؛ لذلك استطاع أن يجمع في خزانته نوادر المخطوطات، في مختلف الموضوعات لكنها في حدود علوم الأدب واللغة، ثم الخط الذي كان هواية المحقق هلال ورثها عن آبائه. وأعمال والده في مجال الخط غير خافية على المعنيين، وأهمها عملان هام:

«مصوّر الخط العربي»، الذي نشره المجمع العلمي العراقي، ثم كتاب «بدائع الخط العربي» وهو عشرة أجزاء لم يكمل نشره. ولهلال أعمال في الخط مهمة منها كتابه عن (ابن مقلة)، ونشره رسالة له في الخط، ثم كتابه عن (ابن البواب) ثم نشره كتاب «تحفة أولي الألباب في صناعة الخط والكتاب» لابن الصائغ المنشور في تونس مرتين.

منهجه في التحقيق وأهم خصائصه:

يستطيع الدارس أن يتبين منهج هلال ناجي والقواعد التي أرساها في تحقيق النصوص بثلاثة مجالات من جهوده، ففي قراءتها تظهر ملامحه

المنهجية، وخصائصه التي تفرد بها أو ما شاركه فيه الآخرون وهذه المجالات هي:

1 ـ أرجوزته في علم قواعد التحقيق وتاريخه (موضحة الطريق إلى صوى مناهج التحقيق) وعدد أبياتها 256، مئتان وستة وخمسون بيتاً[5].

2 ـ تأسيسه لقواعد التحقيق ونقده في كتابيه (محاضرات في تحقيق النصوص)[6]. ثم كتابه (المستدرك على صناع الدواوين)[7] مشترك.

3 ـ مقدماته لكتبه المحققة أو بحوثه النقدية، وقد اتُّخِذَتْ أجزاءٌ منها في كثير من الأحيان مواضع للاستشهاد والاقتداء بها.

1 ـ (موضحة الطريق إلى صوى مناهج التحقيق):

اختلفت أساليب التأليف والتصنيف في علوم العَربية. فمن العلماء من صنّف الكتاب الشامل لعلم من العلوم، ومنهم من وضع مختصراً موجزاً أو شرحاً لكتاب سابق، وعندما نتوغل في عصور التأليف فنصل إلى القرن السادس نجد لوناً من المتون تنتظم العلوم العربية على صورة الشعر، وفي الغالب تكون على بحر الرجز؛ لأنه أكثر البحور استجابة واستيعاباً وطواعية. فوضع العلماء المتون الشعرية في النحو والعروض والتجويد، وقد ذكر الأستاذ هلال ناجي في المدخل لأرجوزته هذه ألواناً من العلوم نظمت فيها المتون[8]. ولكن لم يرد متن منظوم في علوم تحقيق النصوص على الرغم من أن التأليف في هذا العلم حديث العهد، فقد صنفت في مناهجه كتب ذكرها الدكتور رمضان عبد التواب في كتابه «مناهج تحقيق التراث»[9].

فأرجوزة الأستاذ هلال جاءت رائدة طريفة في هذا العلم، وهو حين

(5) نشرت الأرجوزة في مجلة المورد العراقية 1986م.

(6) نشر في بيروت ـ دار الغرب الإسلامي 1994م.

(7) شاركة فيه الدكتور نوري القيسي. نشره المجمع العلمي العراقي 1993 وأعادت نشره عالم الكتب ـ بيروت.

(8) ص169 ـ 171 مجلة المورد 1986.

(9) ص 58 ـ 59.

نظمها عارف أنه رائد في نظمها. أودع فيها تاريخ علم تحقيق النصوص وقواعده. بدأها بمدخل ضم ظهور هذا العلم في أوروبا في أثناء نهضتها وازدهار حركة إحياء التراث اليوناني واللاتيني فيها، وظهور محققين ومناهج مختلفة، ثم ظهور مفهرسين وعلماء جمعوا مخطوطات التراث العربي ومعلومات عنها، وألفوا فيها بحيث جعلوا معرفة المخطوطات وأماكنها يسيراً. وأهم ما ظهر في هذا المجال موسوعة بروكلمان، ثم موسوعة سزكين، ثم موسوعة الذريعة للشيخ آغابزرك الطهراني.

تناول بعد هذا «المدخل»(10) المصنفين في قواعد التحقيق والنشر(11) فأشار إلى من ألّف في هذا العلم بدءاً من برجستراسر، والمنجّد وبنت الشاطىء، وغيرهم معترفاً بفضلهم وبعلمهم «فالعلم بحر ما له حدود» كما قال.. ثم بدأ بخطوات التحقيق وأولها: «حصر النسخ لجمعها والسبيل الأمثل للفهرسة»(12). وأول خطوة في حصر النسخ مراجعة بروكلمان، فهو قد أحصى الأصول وحصرها. ومع أهمية الرجوع إلى بروكلمان ينبغي أن نعي أن في موسوعة بروكلمان «تاريخ الأدب العربي» أخطاء ينبغي الانتباه لها؛ لأنه قد اعتمد الفهارس المطبوعة «وهي بألف خطأ مشفوعة»، ولكن مع ذلك فكتابه مهم، ففيه «المدخل البكر الذي يضوع» وقد كشف البحث عن قضايا دفينة وظهرت حقائق، فعلى الباحث «أن يرى المخطوط بالعيان» ثم قال(13):

والرأي عندي فحصه المخطوطا ‏ ‏ ‏ من داخل ليأمن التخليطا

بعد جمع النسخ وحصرها تأتي خطوة «ترتيب النسخ»، وأولها نسخة المصنف، ولكن ينبغي التثبت من أنّ نسخة المصنف يجب أن تكون الأخيرة،

---

(10) ص 172 من المورد.

(11) ص 173 من المورد.

(12) ص 173 من المورد.

(13) ص 174 من المورد، وقد ذكر المصنفون في هذا العلم هذه الخطوة المهمة، انظر تحقيق النصوص لهارون ص27 ـ 38، مناهج تحقيق التراث للدكتور رمضان ص60 ـ 91، تحقيق نصوص التراث للدكتور الصادق الغرياني ص69 ـ 76.

لأن من المصنفين من يزيد وينقص في كتابه، فيرويه روايات عدة. وبعد النسخة الأم النسخة المقروءة على المصنف أو التي قرأها، وبعدها المنقولة عن الأصل، ثم المكتوبة في عصر المصنف، ثم المنسوخة في عصره، ثم الحديثة التي كتبها عالم من العلماء، وإذا ما فقدنا هذا الترتيب فالأقدم تكون هي الأصل، وهكذا تكون مهمة المحقق وغايته أن ينقي موضوع عمله من التصحيف والتحريف:

وأنْ يكون النصّ في الإخراج كصورة الأصل السليم الناجي[14]

تناول بعد ذلك موضوع «خطر الاعتماد على النسخة الواحدة»[15]، واستشهد بأمثلة من ذلك، وقد أشبع هذا الموضوع بحثاً في كتابه «محاضرات في تحقيق النصوص» الذي سيأتي الحديث فيه، ومثل ذلك «خطل نشر المختصرات مع وجود الأصل الكامل» وهو موضوع مهم أطال الحديث عنه في كتابه المذكور.

ثم تناول نسخ المخطوطة إذا تعددت إلى فئات، واختيار بضعة نسخ قيّمة صحيحة، ثم اتخاذ أصحها أمّاً، وهنا يكون المقياس الصحة لا القدم:

فليست العبرة بالقديمة وإنما العبرة بالقويمة[16]

وعند مقابلتها تثبت الخلافات في الهوامش.

ثم تناول موضوع «غاية التحقيق والقصد منه» فالغاية من التحقيق يشترك فيها المحققون، ولكن هي عند هلال ناجي إضافة إلى العناية والدقة الذكية في فرز القحم والمدخول، إذا وجد أو شرح الغامض، هي التأصيل وربط الفروع بأصولها إذ لا فرع بلا أصل[17].

حتى يجيء النص في النهاية في غاية الوضوح والكفاية

مطابقاً لصنعة المصنف منزّهاً عن سقطات السلف

---

(14) ص 174 من المورد.

(15) ص 174 من مجلة المورد.

(16) السابق ص 175.

(17) السابق ص 175.

والقصد إحياء تراث السلف من خَلَفٍ أدرك معنى الخَلَفِ
فليس في الأرض بناء شامخ إلاّ له في الأرض جذر راسخ

فغاية التحقيق إذن أن تكون مقصودة من المحقق، بل ينبغي أن تكون محببة منه داخلة في نفسه وفي تفكيره؛ لأنه لا يحيي كتاباً قديماً بل يحيي جذراً ثقافياً وحضارياً قديماً يتعلق ويتصل به امتداده الحاضر، فغاية التحقيق حضارية لا مجرد إحياء قديم، وهذه صفة يفتقدها كثير من المحققين.

بعد أن يهيىء كل هذه الأسباب يدخل في «تحقيق النص»[18] ويدخل هنا في مهمة التحقيق بدءاً بعنوان المخطوط ومحاولة التثبت منه، وذكر ضروبٍ من الأسباب التاريخية التي أدت إلى تغيير عنوان المخطوط، فتزييف العنوان ربما يكون من النسَّاخ، وقد يكون من خطأ التقدير بعد فقدان ورقة العنوان فعلى المحقق أن يَتَثَبَّتَ من عنوان المخطوط ونسبته مستعيناً بالفهارس والمعاجم، ثم بتدقيق نص المخطوط. وقراءته ومعرفة أسلوبه ونهج مصنفه وما ورد فيه من أحداث أو ذكر لأعلام:

فدقِّق المنهج والأسلوبا وحقق الأحداث والغيوبا

ثم تتوجه العناية إلى النص نفسه وما احتواه من أقوال ونصوص منقولة ومروية، ونسبة ذلك إلى مصادره التي تذكر في الهوامش، ومحاولة المحافظة على النص إذا كان مكتوباً بقلم مصنفه وللمحقق الهامش، ففيه يذكر توضيحاً أو تصحيحاً. أما إذا كثرت النسخ وانتقيت الأم من بينها فهو يرى أنّ المتن يثبت فيه الصحيح الصواب والقول المرجوح يثبت في الهامش. أما الزيادة على ما في النسخة الأم فأجاز أن تذكر في المتن وتوضع بين حاصرتين وكذا ما يقتضي من الزيادة.

وهكذا يسرد ألواناً من الآراء في معالجة النص وما يثبت في الهامش، وما يرجع إليه من المصادر لتوضيح ما ينبغي توضيحه في قضايا اللغة، فتراجع أمهات المعاجم وكتب اللغة.

---

(18) السابق ص 176.

يصل بعد ذلك إلى «تقسيم النص وترقيمه»[19]. وهو يرى المحافظة على تبويب المصنف وإذا كان النص على أبواب فجوز ترقيم الأبواب أي استعمال الوسائل التي تساعد على إيضاح النص وتسهيل الإفادة منه. فذكر ضروباً من الأساليب المتبعة في ذلك، ثم ذكر منهجه الذي يراه صحيحاً. أما (الرسم والشكل)[20] فقد تطرق له ذاكراً بأيّ رسم أو إملاء ننسخ المخطوط. فهو يدعو إلى اتخاذ أحد الصور في الكتابة؛ لأنّ الرسم والإملاء متطوران:

فالرسم والخطوط لا تدوم لكنه تطور محتوم

ثم تعرض إلى ضرورة الشكل في أجزاء من النص، فمما يكون ضرورياً شكله الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والشعر والأعلام.

ثم تعرض إلى الرموز التي اتخذت في تراثنا في مجال رواية الحديث ودرجاته[21]، من صحيح وحسن ومرسل ومنقطع. ينبغي أن ينظر المحقق إلى كل ذلك ويخرج الحديث من مصادره الموثقة.

وتطرق إلى علامات الترقيم[22]، وما ينبغي للمحقق أن يستعمله منها، ففي نهاية الجملة النقطة، وبعد القول نقطتان، وللخرم النقط المعلّمة كل ثلاث نقط لكلمة، ثم علامة التعجب والاستفهام والاعتراض وتقطيع الجمل، وكذا رموز التحقيق الأخرى من الأقواس بأنواعها، وما يشير إلى نهاية الصفحات. فللوجه (واو) وللظهر (ظاء) والرموز الأخرى التي عرضها تراثنا العربي.

و«الحواشي»[23] كان لها نصيب في الأرجوزة وما ينبغي لها أن تؤديه في التحقيق:

وخصص الهامش للتخريج ولاختلاف النص في الوشيج

ثم ما يجب أن يرجع إليه في تخريج النصوص. ينبغي أن يرجع إلى

(19) ص 177 من مجلة المورد.

(20) السابق.

(21) ص 178 من مجلة المورد.

(22) السابق.

(23) السابق.

المصادر المتخصصة لكل نوع من النصوص. فالشعر يخرج من الدواوين أو من كتب الأدب الموثقة إن لم يكن للشاعر ديوان، والمثل من كتب الأمثال، والأعلام من مصادرها، ثم محاولة عدم إثقال الهوامش بالأشياء الزائدة عن المطلوب.

وتناولت الأرجوزة أيضاً (طرق التحمل والأداء)[24] فذكرت طرق تحمل الحديث الثمانية بمصطلحاتها المعروفة من السماع والإقراء والإجازة والمناولة والمكاتبة والإعلام والوجادة والوصية. ثم تعرضت إلى الفهارس[25] بعد الانتهاء من النص وألوان الفهارس الفنية التي يحتاج إليها النص، وهي من مستلزمات التحقيق العلمي حتى وصل إلى «المقدمة»[26].

تقديمك الكتاب فن قائم — على ثلاث سنها العيالم

وذكرت ما ينبغي أن تتعرض له المقدمة من ذكر نبذة عن حياة المصنف ومنهجه، وما يتعلق بالمخطوطة وعدد أوراقها ومقاسها ووصفها، وتثبيت نماذج مصورة من أوراقها. ولهلال ناجي منهج خاص وبراعة تَفرُّد في كتابة مقدماته سيأتي الحديث عنها.

حتى وصل إلى آخر موضوعاتها (الختام)[27] قائلاً:

سمّيتها موضحة الطريق — إلى صوى مناهج التحقيق

ولي بها سبق على الأقران — ليس لها فيما علمت ثان

كان عدد أبيات الأرجوزة (256) مئتين وستة وخمسين بيتاً قسمها إلى تسعة عشر باباً بعد المدخل الموجز. فهيكل الأرجوزة يؤلف كتاباً منظوماً في علم التحقيق بدءاً من البحث عن المخطوط ومعرفة عنوانه ونسبته إلى مصنفه، حتى الانتهاء من تحقيق نصه وعمل فهارسه وكتابة مقدمته ودفعه إلى المطبعة. فما

---

(24) السابق 181.

(25) السابق.

(26) السابق 181.

(27) السابق 182.

تضمنته هذه الأرجوزة خلاصة ما نشر من جهود في علم التحقيق، مضافاً إليها براعة التنسيق والاجتهاد في الرأي، وعمق التجربة وطرافة التعبير.

2 ـ تأسيسه قواعد التحقيق ونقده في كتابيه: «محاضرات في تحقيق النصوص، والمستدرك على صناع الدواوين»:

بعد أن أفرغ أفكاره وآراءه في علم التحقيق والخطوات التي ينبغي للمحقق أن يسير عليها في أرجوزته «موضحة الطريق» أحس الأستاذ هلال ناجي أن ذلك العمل لم يستوعب كل ما يجول في ذهنه، وَطَبَّقَهُ في تجاربه من أصول هذا العلم وقواعده التي اختلفت فيها الآراء والأقوال: فمنهم من وقف منه موقفاً ساذجاً تصوّره تعباً دون جدوى في أعمال الغير، فهو لديه ضعيف الإبداع أو عديمه، ومنهم من عدّه علماً لا يستطيعه إلا ذو مقدرة تحيط بها جملة من المعارف والثقافات، إضافة إلى حاجتها إلى الذكاء والدقة ثم الصبر والإخلاص، وهذه مجموعة من الصفات لا تجتمع دائماً لدى كل من عمل في مجال التحقيق، فهو علم لا يعرفه إلاّ من كابده وعاناه:

لا يعرف الشوق إلاّ من يكابده　　　ولا الصبابة إلاّ من يعانيها

لقد أحسّ أنّ جزءاً من تجاربه وخبرته في هذا المجال ظل دون تعبير، فكانت هذه المحاضرات التي ألقاها على طلبة الدراسات العليا في كليات جامعة بغداد والمستنصرية وغيرهما، وقد أصغى لها أساتذة علم التحقيق وطلبتهم بإعجاب، وكان الأستاذ هلال فارس هذا الميدان، يعرض تجاربه واجتهاداته في أثنائها. والكتاب قوامه أربعة موضوعات تسبقها مقدمة هي:

1 ـ توثيق عنوان المخطوط وتحقيق اسم مؤلفه.

2 ـ خطورة الاعتماد على النسخة الواحدة.

3 ـ في التصحيف والتحريف.

4 ـ كتاب أحسن ما سمعت.. وعدم جواز نشر المختصر مع وجود الأصل الكامل المخطوط.

وكل موضوع من هذه الموضوعات مثّل مجموعة من تجارب هذا المحقق الواسع الأفق، وقد امتلأت بالملاحظات والنقدات المهمة. هذا الكتاب إلى جانب كتابه: «المستدرك على صناع الدواوين» أفضل ما صدر في عصرنا بنقد تحقيق النصوص، فقد خصص الأخير لنقد تحقيق الشعر وما ينبغي للمحقق أن يهيِّىء ثم يرتب ما يهيئه ويعنونه. وفي هذا العمل يرسي قاعدته في التحقيق بتفريقه بين ديوان مخطوط ونشره تحت عنوان ديوان، أو جمع شعر متناثر في المظان لشاعر ونشره. أما كتابه المحاضرات فقد خصصه لنقد تحقيق كتب صدرت لمحققين أكفاء معروفين في عالم التحقيق والفهرسة مستشرقين وعرب منهم: رودلف زلهايم وبروكلمان والدكتور مصطفى جواد وعمر الأسعد وأحمد الجندي وغيرهم. وفي كتابيه المذكورين أيضاً نجده قد استخلص قواعد للتحقيق مهمة ومفاهيم شرحها وأسس لها بأدلة وحجج من تجاربه وأمثلة من واقع التحقيق والكتب المحققة ومن هذه القواعد: (توثيق عنوان المخطوط وتحقيق اسم مؤلفه) ثم (خطورة الاعتماد على النسخة الواحدة)، ثم قاعدة (عدم جواز نشر المختصر مع وجود الأصل).

نحن قد نجد بعض هذه القواعد في الكتب المؤلفة في التحقيق، لكننا حين نجدها عنواناً لمحاضراته ثم نغور في قراءتها ندرك أنّ هذا الرجل أرساها قواعد ودلّل عليها وضرب لها الأمثلة الغزيرة، ورسخها قواعد ومفاهيم في هذا العلم لا نجدها في أعمال غيره، فقد نجد جوانب منها أو قد نجد صفته بكثرة الاستشهاد للقضية الواحدة عند محققين أكفاء معروفين مثل الأستاذ الدكتور رمضان عبد التواب، كما خصص الباب الثالث (مقالات في تحقيق التراث) في كتابه (مناهج تحقيق التراث) فقد نقد ثمانية كتب محققة وأبان فيها ملاحظات مهمة، لكن هذا النقد كان عاماً يلقي الضوء على نواقص لحقت بهذه الكتب لو أخذ بها محققوها لكانت أعمالهم أفضل مما كانت عليه، لكننا نجد هلال ناجي ينظم أفكاره ويرتب موضوعات نقده على وفق قواعد التحقيق التي أرساها، ويستشهد لكل قاعدة بما يكفي بل يفيض لإثباتها وجعلها معلماً في علم التحقيق يهتدي به المحققون.

وَلْنقصِر الحديث على قواعد أربع أرساها وثبتها بأدلة وحجج من تجاربه وخبراته في تحقيق التراث:

القاعدة الأولى: في نشر الشعر: تفريقه بين مصطلحي ديوان وشعر، وقد أصبحت هذه القاعدة مجالاً معتمداً في ما ينشر من الشعر المحقق. وممن أخذ بها ونقد عملاً محققاً في المغرب العربي الأستاذ عبد العزيز الساوري في استدراكه ونقده محقق (ديوان ابن حبوس الفاسي) (ت 570هـ) جعفر بن الحاج السلمي المنشور في مجلة المناهل المغربية[28]، وسماه ديواناً، وهو مجموع شعر ليس محققاً على مخطوطة، إنما جمعه من المصادر والمظان.

لقد استند الساوري إلى قول هلال ناجي وقاعدته هذه. وعند ردّ السلمي محقق الديوان على الساوري المستدرِكِ عليه قال: (وقد وشّح الأستاذ عبد العزيز الساوري استدراكه على ديوان ابن حبوس الفاسي بما نقله من كلام هلال ناجي، وهو من باب براعة الاستهلال عند علماء البلاغة لأنه مشعر بما سوف يأتي بعده من التوجه والقول)[29].

وقول هلال ناجي الذي استند إليه المستدرِك هو: (وصنع الدواوين التي ضاعت أصولها في حد ذاته عمل حميد إذا وقع المحقق على نسخة خطية من الديوان، أو قطعة منه فأضاف إليها بجهده ما تناثر من شعر الشاعر في شتيت المظان والمصادر، لكن واقع الدواوين المصنوعة في زماننا هذا يغاير هذا الافتراض في الأعم الأغلب؛ فهي تعتمد على الجمع بلا أصل خطي، ومن هنا وقع جل هؤلاء الصانعين في المأخذ الأكبر وهو شيوع النقص المخل في دواوينهم المصنوعة وانتشار الثغرات وانتشارها)[30].

وقد تمسك الساوري بهذه القاعدة في نقده (ديوان ابن حبوس) قائلاً: (حين يكون ديوان شاعر ما مفقوداً جرى العرف عند صناع الدواوين على تسميته بـ(شعر) أو (مجموع من شعر) أو (نتف من شعر) لأن لفظ ديوان يطلق عادة

---

(28) العدد 50 سنة 1996.

(29) ص209 من مجلة المناهل ـ العدد 53 سنة 1996.

(30) المناهل 209.

على إنتاج الشاعر كله، وتسمية هذا المجموع بـ(الديوان) لا يخلو من ادعاء، لما بينه وبين العمل المنجز من المفارقة وعدم التطابق)[31].

وهكذا شاعت هذه القاعدة في التحقيق وأخذ بها من عمل في هذا المجال واستشهد بها في نقده لأعمال في تحقيق الشعر.

القاعدة الثانية: (توثيق عنوان المخطوط وتحقيق اسم مؤلفه)[32] هذه القاعدة من قواعد التحقيق المعروفة نظرياً، ويؤخذ بها عملياً، ولكن هلال ناجي أرساها قاعدة راسخة لها مقاييسها وأبعادها العملية في تطبيقات قواعد هذا العلم في أعماله، وجعلها عنوان المحاضرة الأولى من محاضراته. فأيدها واستشهد لها بنظراته وتجاربه في هذا العلم إذ قال: (وهو موضوع ألمّ به إلمامة عابرة عالمان جليلان: الأول هو الأستاذ عبد السلام هارون في كتابه (تحقيق النصوص ونشرها)، والثاني هو الدكتور رمضان عبد التواب في كتابه (مناهج تحقيق التراث بين القدامي والمحدثين)، كلاهما تحدث عن هذا الموضوع حديثاً موجزاً ظل يحنّ إلى مزيد من الشرح والتفصيل والتعليل والتدليل، فرأيت خدمة لهذا العلم الجليل ولتراث هذه الأمة أن أصل حبلي بحبلهما، وأن أفصِّل الحديث في هذا الموضوع الخطر من خلال تجربتي وما وقفت عليه»[33]. ثم أضفى عليها من خبرته وتجاربه في عالم المخطوطات، وذكر ما يحصل للمخطوط العربي عبر الزمن من تغيير وتشويه وتزييف أحياناً، فقد تسقط صفحة العنوان، وقد يسقط اسم المصنف، وقد يختفي الاثنان، أو قد يزيف ويغيّر أحدهما. فماذا ينبغي للمحقق أن يعمله في هذه الحال لإثبات الحقيقة؟

لقد استشهد بعمله في تحقيق (ألفية الآثاري في الخط) والنسخ الثلاث التي وقف عليها منه، وكيف توصل إلى عنوان المخطوط المفقود في النسخ الثلاث[34]. ثم ذكر تصديه لنشر كتاب (تحفة الألباب في صناعة الخط والكتاب)

---

(31) المناهل 211.

(32) محاضرات في تحقيق النصوص ص7.

(33) السابق ص 7، 8.

(34) السابق 8.

لابن الصائغ (ت845هـ) المنشور في تونس 1967، 1985م، وعثوره على أربع نسخ من مخطوطه، وجميعها كان غفلاً من العنوان، وبعضها سقط اسم المصنف منه، ثم كيف استطاع أن يصل إلى عنوان المخطوط واسم مصنفه، وأخذ يسرد تجارب الآخرين، وهي تجارب لمحققين معروفين نشروا مخطوطات بعنوانات مغلوطة منسوبة إلى غير مصنفيها.

من ذلك كتاب (نقد النثر) المنسوب خطأ لقدامة بن جعفر[35]. فالعنوان مغلوط كما هو اسم المصنف، ثم بعد ذلك نشر الكتاب محققاً بعنوانه الصحيح (البرهان في وجود البيان)[36] ونسبته المحققة إلى مصنفه إسحاق بن إبراهيم بن وهب الكاتب.

وهكذا فقد ذكر أكثر من خمس وثلاثين مخطوطة، نشرت بعنوانات مغلوطة ومصنفين موهومين، كما ذكر جهد المحققين في التثبت من عنوانات مخطوطات أخر، ونسبتها نسبة صحيحة، أو ردّ الخطأ في نسبتها إلى غير أهلها، كما هو جهد الدكتور مصطفى جواد في تفنيده نسبة شرح ديوان أبي الطيب المتنبي لأبي البقاء العكبري المسمى بـ(التبيان في شرح الديوان) بتحقيق الأساتذة: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، المطبوع في القاهرة أكثر من طبعة.

لقد عرض ستة أدلة للدكتور مصطفى جواد لتفنيد نسبة هذا الشرح للعكبري، ثم أثبت نسبته إلى مصنفه الأصلي عفيف الدين علي بن عدلان المتوفى سنة 666هـ، ثم قال[37] (تلك الأدلة التي ساقها الدكتور مصطفى جواد في نفي كون الشرح للعكبري، ثم استطاع بعد ذلك من خلال تعمقه في قراءة نص الشرح اكتشاف الحقيقة، قال: فقد جاء في الشرح في بيان قول المتنبي:

تتقاصر الأفهام في إدراكه مثلُ الذي الإفلاك فيه والدُّنا

(35) نشر الكتاب بتحقيق عبد الحميد العبادي وقدم له الدكتور طه حسين. مطبعة دار المعارف العمومية القاهرة 1939م.

(36) نشر بغداد بتحقيق د. أحمد مطلوب... دار الشؤون الثقافية.

(37) محاضرات في تحقيق النصوص ص30.

قوله: قال أبو الحسن عفيف الدين علي بن عدلان: الرواية الصحيحة (مثل) بالرفع وهكذا كشف شارح ديوان المتنبي عن اسمه).

وكان تأكيد المحقق هلال ناجي في تثبيت هذه القاعدة في قواعد التحقيق على دعوته لدراسة المخطوط دراسة داخلية، ثم البحث عنه في مصنفات العلماء ونقولهم منه، ومحاولة جمع الأدلة العقلية والنقلية في تأكيد عنوانه واسم مصنفه قبل البت في تسميته وتسمية مؤلفه، حتى إذا ثبت بالأدلة القاطعة عنوان الكتاب واسم مصنفه شرع المحقق في استكمال لوازم تحقيقه وإعداده للنشر.

القاعدة الثالثة: (خطورة الاعتماد على النسخة الواحدة)[38] قال: (أبرز المآخذ في نظري هو نشر النصوص ناقصة اعتماداً على نسخة واحدة دون الالتفات إلى أنّ هذا النشر لا يمثل الكتاب كما وضعه مصنفه)[39] ولصواب هذه القاعدة وأهميتها نسوق مثالين مما ذكر المحقق هلال في محاضراته، نذكر الحلقة الثانية (قطب السرور في أوصاف الخمور) لأبي إسحاق القاسم الرقيق النديم، تحقيق أحمد الجندي، طبع مجمع اللغة العربية بدمشق[40]. هذا الكتاب اعتمد محققه على نسخة واحدة محفوظة في المتحف البريطاني دون أن يبذل محققه جهده في الوصول إلى نسخ سبع ذكرها بروكلمان[41] ونسختين أخريين: إحداهما في المغرب والأخرى في تونس. والكتاب المنشور ينقص من أوله، ونسخة باريس التي ذكرها بروكلمان هي الجزء الأول منه، وقد اطلع عليها الأستاذ هلال فكشف مدى خطورة النقص الذي يصيب كتاباً محققاً عند اعتماد محققه على نسخة واحدة، وقد أثبت نص خطبة الكتاب التي افتقدها النص المطبوع من نسخة باريس[42]، كما أثبت فصولاً وقطعاً مهمة لم يتضمنها النص المنشور.

---

(38) محاضرات في تحقيق النصوص 37.

(39) السابق.

(40) السابق.

(41) انظر تاريخ الأدب العربي بروكلمان 3/ 144 ترجمة النجار.

(42) انظر محاضرات في تحقيق النصوص 49.

أما المثال الثاني فهو الحلقة الثالثة من كتابه[43] تحدث فيها عن نشره كتاب (لطائف اللطف) للثعالبي بتحقيق عمر الأسعد، نشر في بيروت 1980، وقد اعتمد محققها على مجموع مخطوط في مكتبة برنستون الأمريكية، وذكر أنه لم يعثر لهذه المخطوطة على نسخة ثانية فيما اطلع عليه من مؤلفات الثعالبي. .

هذا الكتاب المنشور هو الآخر يجسد خطورة الاعتماد على النسخة الواحدة، ويظهر فيه مدى الضرر الفادح من نشره على هذه الصورة. ولو أنعم المحقق الفاضل النظر فيما أورده بروكلمان من مخطوطات الثعالبي، كما لاحظ ذلك الأستاذ هلال، لوجد مخطوطات تحمل فصولاً من الكتاب الذي نشره، والمخطوطات المذكورة في ليدن وباريس والقاهرة وكلها يوافق مخطوطة (لطائف اللطف) المنشورة، ويشينها النقص والتحريف والتصحيف، وقد أشار أيضاً[44] إلى خطأ آخر وقع فيه الدكتور قاسم السامرائي بنشره في ليدن 1978 نسخة مصورة من هذا الكتاب بعنوان اقتبسه من مقدمتها (كتاب لطائف الظرفاء من طبقات الفضلاء) وهي أكمل من نشرة الأسعد لكن عيبها أنها لم تعارض بنسخ أخرى من المخطوطة، وإن كانت قد صححت وهماً وقع فيه بروكلمان في إعطائه رقمين لهذه المخطوطة ظاناً إياها نسختين[45].

وبعد محاولات هلال ناجي في جمع مخطوطات هذا الكتاب وظفره بأربع نسخ منه في جامعات العالم[46]: ثلاث منها سمت الكتاب (اللطف واللطائف) ثم أثبت مئتين وتسعة وسبعين موضعاً تشير إلى النقص والتصحيف والتحريف في نسخة الأسعد المنشورة[47]. على أنّ هذه المواضع هي الأهم، وإلاّ فهي تفوق الحصر.

وهكذا يزيد خطر الاعتماد على النسخة الواحدة في نشر الكتاب بأدلة

---

(43) السابق 53.

(44) انظر محاضرات في تحقيق النصوص ص54.

(45) السابق.

(46) السابق 55.

(47) السابق من ص55 ـ 82.

وشواهد من واقع التحقيق، ومن تجارب وجهود كانت لهذا المحقق المتابع.

القاعدة الرابعة: عدم جواز نشر المختصر مع وجود الأصل الكامل المخطوط[48]، هذه (قاعدة رئيسية من قواعد تحقيق النصوص تغافل عنها باحثون جلة في قرننا)[49]. وقال في موضع آخر: (قد يكون المحقق معذوراً حين يضيع الأصل ولا يبقى منه سوى مختصر كما في كتاب (المقتبس للمرزباني) وهو في تراجم النحاة. فقد ضاع أصله ولم يبق منه غير مختصر صنعه (اليغموري). فالمستشرق الألماني (رودلف زولهايم) معذور في نشر المختصر لضياع الأصل)[50].

لقد ساق ثلاثة نماذج شواهد لإثبات هذه القاعدة في التحقيق العلمي:

أولها: نشر العلامة المحقق الدكتور مصطفى جواد المختصر من تاريخ ابن الدبيثي صنعه الذهبي، نشر منه المجمع العلمي العراقي ثلاثة أجزاء مع وجود نسخ عديدة من النص الكامل، وكان المحقق الفاضل يرجع إليه ويقتبس نصوصاً منه يجعلها ذيلاً على المختصر[51].

والنموذج الآخر كتاب (فصول التماثيل في تباشير السرور)، لابن المعتز نشرة القاهرة 1925[52]، اعتماداً على نسخة دار الكتب المصرية. ونشر هذا الكتاب ثانية بتحقيق مكي السيد جاسم معتمداً على مخطوطتين في مديرية الآثار ببغداد، وكلتا النشرتين كانتا مختصراً لأصلٍ جمع نسخه من مكتبات مختلفة في العالم. وعند مقابلة المختصر للأصل نجد أن المختصر قد أضاع نصوصاً وقطعاً مهمة من النثر والشعر.

لقد ذكر ثلاثة مواضع من المطبوع وما يقابلها من المخطوط الأصل،

---

(48) السابق ص 145.

(49) السابق.

(50) محاضرات.. 37.

(51) السابق.

(52) السابق 45.

فكان النص المطبوع فيها يقابل خمس المخطوط بمقدار ما يذكره من النصوص[53].

أما النموذج الثالث فقد تقصد دراسته وتحليل مادته لتثبيت هذه القاعدة الرئيسة لديه في منهجه. والنموذج هو كتاب (أحسن ما سمعت) للثعالبي[54] المنشور في القاهرة بشرح محمد صادق عنبر سنة 1324هـ، اعتماداً على مخطوطة دار الكتب المصرية، ولم يلتفت إليه مئات من المحققين الذين رجعوا إليه ونقلوا منه ولم يعرف أحد أهو الكتاب الأصل أم المختصر؟ قال الأستاذ هلال: (..وقد ذرّ قرن الشك في نفسي حين رأيت الثعالبي يذكر هذا الكتاب في معرض حديث جرى له مع أبي الفتح البستي إذ قال: (سألني أن أولف كتاباً في الأحاسن وأورد فيه أحسن ما سمعته في كل فن فأجبته إلى ذلك)[55] إذنْ فالكتاب في (الأحاسن) ويضم أحسن ما سمعت، وهكذا جرت أفراسي في حلبة البحث حتى ظفرت بالمخطوطة الأصل فإذا هي مخطوطة ضخمة وإذا عنوانها كما توقعت (أحاسن المحاسن) وما زلت أفليها وأنقّر فيها حتى انتهيت إلى الجزم بأن المطبوع بعنوان (أحسن ما سمعت مختصر لها لا يكاد يبلغ ربعها وإن اتفق الكتابان في عدد الأبواب وفي أسمائها أيضاً)[56].

وقد كان المختصر المطبوع (أحسن ما سمعت) يسقط (مقدمة الكتاب الأصلي ثم يغفل النصوص النثرية التي عجت بها المخطوطة، ثم هي تختصر كثيراً من نصوصها الشعرية وتهمل شعراً كأفواف الوشي، ثم هي بعد هذا وذاك تغفل نِسْبَة بعض ما قيل..)[57].

بعد هذا البيان بدأ بذكر نصوص من المطبوع ويقابلها بالمخطوط ويوازن

---

(53) السابق.

(54) انظر المرجع السابق 145...

(55) يتيمة الدهر للثعالبي 3/ 219.

(56) محاضرات في تحقيق النصوص 146.

(57) السابق.

بينهما، فكان الفرق واسعاً بين المطبوع والأصل المخطوط. ثم ختم موضوعه بقوله في هذه القاعدة في التحقيق: (فهذه القاعدة المهمة تغافل عنها بعض المحققين الفضلاء في عصرنا، ومنهم العلامة مصطفى جواد حين نشر مختصر تاريخ ابن الدبيثي.. ويلاحظ في هذا الشأن أنّ نشر هذا المختصر مع وجود الأصل المخطوط يمثل في نظري غلطة علمية كبرى ومجانفة لقواعد التحقيق العلمي... فإذا كان الأصل موجوداً والمحقق الفاضل على علم به فلماذا ينشر المختصر؟ إن ذلك يمثّل في نظرنا كبوة وقع فيها هذا العالم الجليل لم نجد لها مبرراً..

مثل هذا فعل محقق تونسي معروف هو السيد عبد الحفيظ منصور حين نشر كتاباً عنوانه (المختار من قطب السرور في أوصاف الأنبذة والخمور) للرقيق القيرواني باختيار علي نور الدين المسعودي. وقطب السرور هذا وصل إلينا كاملاً، ومنه مخطوطات في غوطا وبرلين وفينا والأسكوريال وسواها..)[58] وقد مر ذكر نشر مجمع اللغة بدمشق جزءاً منه بتحقيق أحمد الجندي.

مفاهيم في التحقيق:

من موضوعات هذا الكتاب موضوع كان عنواناً لإحدى محاضراته (في التصحيف والتحريف) تناول فيه على طريقته المستقصية في تناول الموضوعات هذه القضية التي شغلت تاريخ رواية النصوص وتدوينها منذ عصر الرواية والتدوين حتى العصر الحاضر. لقد ذكر مصطلحي التصحيف والتحريف وفرّق بينهما بعد عرضه آراء العلماء وأقوالهم فيهما، ثم أثبت رأيه فيهما مؤكداً أهمية هذه القضية وموضعها من علم التحقيق: (وقضية التصحيف والتحريف تُجاوِزُ في أهميتها أهمية أي أمر من أمور التحقيق على الإطلاق، ذلك أنها لا تتعلق بمقدمات التحقيق وأطره وهوامشه وفهارسه، بل هي تتناول سلامة النص بالذات، بل الصيغة التي سطرها مؤلفه. وإذا كان أجود التعاريف لمصطلح

(58) السابق 163 ـ 164.

التصحيف أنه الخطأ في نقط الحروف أو رسم الحركات مع المحافظة على صورة الخط. وإن التحريف خطأ في هيئة الحروف أو زيادة في الكلام أو نقص منه أو تبديل بعض كلماته وتغييرها)[59].

لقد عرض آراء العلماء وأقوالهم في مختلف العصور في هذين المصطلحين، وذكر نصوص أقوالهم شعراً أو نثراً، ثم ذكر من صنف في التصحيف والتحريف منذ ابن قتيبة (ت276هـ)، وأبي بكر الصولي (ت335هـ) حتى ابن طولون (ت953هـ). وقد ذكر أيضاً من كان يضع كتب التصويب اللغوي في ضمن هذاالتصنيف. لقد استقصى هذه القضية أقوالاً وتصنيفاً عبر القرون، وبعد هذا الاستقصاء جاء إلى الجانب التطبيقي منها في ذكر النماذج من التصحيف والتحريف، فعرض نماذج ونوادر منه في كتب القدامى، ثم فصّل الحديث وأكثر من النماذج منه عند المعاصرين في تحقيقاتهم، ونشر كتباً ونصوصاً من التراث بادئاً بـ(ديوان الصاحب بن عباد ـ تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين)[60] ومنتهياً بكتاب (الفسر) ـ وهو شرح ابن جني لديوان المتنبي ـ بتحقيق الدكتور صفاء خلوصي[61].

لقد عرض للتصحيف والتحريف في النصوص شعراً ونثراً، كما عرض لهما في أسماء الكتب وأسماء المواضع في (معجم الأدباء) مثل (كتاب القضاء) لأسامة بن منقذ وصوابه (كتاب العصا) وكتاب الختم (لأبي عمرو الشيباني وصوابه كتاب الجيم)[62].

وورود النص في معجم الأدباء (وأخرج التابوت إلى برانا) وأثبت محققه في الهامش (براناً اسم موضع وفي الأصل براثاً)[63] والصواب ما في الأصل (براثاً) وقد صحفه المحقق ولم يدر إن براثاً اسم جامع معروف في بغداد.

---

(59) محاضرات في تحقيق النصوص 83.

(60) السابق 100.

(61) السابق 137.

(62) انظر معجم الأدباء لياقوت الحموي 5/ 208، 6/ 82 = محاضرات في تحقيق النصوص 137.

(63) معجم الأدباء 2/ 110 وانظر محاضرات 138.

مقدماته ـ شعرية القلم والعواطف:

إن إحدى خصائص هذا المحقق الكبير الاستقصاء وهذه الصفة تحتاج إلى الصبر والأناة، ثم تحتاج إلى جهد متواصل وقدرة على الجمع والحركة، وأضيف إلى ذلك خصيصة أخرى هي شعرية القلم والعواطف التي تظهر واضحة في مقدماته. فتقديم الكتاب لديه فنّ أفصح عن ذلك في أرجوزته.

أ ـ **الاستقصاء**: قلت من خصائص مقدمات هلال ناجي الاستقصاء، إذ يكتب دراسة مستقصية في مصنف النص الذي يقوم بتحقيقه وإخراجه، خصوصاً ما يتعلق بحياته وعلمه ومصنفاته ثم ما يتعلق بالنص المحقق، فهو يظل ينقّر ويبحث عن هذه الأشياء، حتى يصل إلى منتهى ما يصل إليه التحقيق الثبت قال في أرجوزته[64]:

تقديمك الكتابَ فنٌّ قائم	على ثلاث سنها العيالم
موضوعه وبالذي قد ألفا	في فنه وما الذي قد عرفا
وما الذي قدم من جديد	في بابه فكان كالفريد
وبابة تعقد للمؤلف	تبحث عن حياته بما يفي
وبابة تعقد للمخطوط	وحبذا أنموذج الخطوط

لذا تعد مقدماته دراسات جامعة في المصنفين، يمكن اعتمادالدارسين عليها؛ فهي جامعة لأخباره ومصادر ترجمته، ثم لمصنفاته وأماكن وجود ما تبقى منها. وفي بعض أعماله تتجمع المادة فتؤلف كتاباً قد يستغرق جمعه سنين من الجمع والاستقصاء، لكي ينفرد في موضوعه كما هو في كتابه عن ابن مقلة مع تحقيق رسالة له في الخط[65]. فذلك من هوايته العلمية المحببة المتوارثة من آبائه كما مرّ ذكره. إن هذه الصفة في هذا المحقق واضحة للمطّلع على أعماله المحققة وأقواله عن تجربة في مشاركته بتحقيق نصوص تراثية منها (ألفية الآثاري)[66]

---

(64) مجلة المورد العراقية 1986 ص181.

(65) صدر في بغداد ـ دار الشؤون الثقافية 1993.

(66) نشر بيروت ـ عالم الكتب 1987.

و(التوفيق للتلفيق) للثعالبي[67]. فقد استقصى استقصاء معجزاً حياة هذين العالمين وما جاء عنهما في كتب الطبقات وغيرها، وتحتجن خزانة مخطوطاته العامرة الكثير والنوادر من مصنفات هذين العالمين وقد نشر منها ما أتحف المكتبة العربية، ولم يكن لي إلاّ نصيب يسير من مقدمتي هذين الكتابين المذكورين.

هذه الصفة من خصائصه المنهجية في إخراج النص وتهيئته للنشر، وهي من صفات المحققين الأثبات ذوي الثقافات الواسعة والقدرات المتعددة نجدها على سبيل المثال لدى الدكتور رمضان عبد التواب في تحقيقاته، فهو أيضاً يستقصي كل ما يخص المصنف والنص حين يكتب مقدمته، فهي الأخرى تُعدّ دراسة وافية عن مصنفي الكتب والرسائل التي حققها، وكذا مقدمات الأستاذ عبد السلام هارون. وهناك اتجاه آخر مال إلى العناية بالنص دون الاهتمام بتقديم النص تقديماً مستقصياً مفصّلاً، هذا الاتجاه لدى أكثر المستشرقين وكثير من المحققين العرب، خصوصاً المحدودي الثقافة والعلم منهم؛ فهم لا يتخذون تقصير المقدمة منهجاً إنما يكون ذلك لقلة علمهم ومحدودية اطلاعهم.

ب ـ **شعرية القلم والعواطف**: هذه الظاهرة الفنية في كتابة المقدمات لا تتوافر إلاّ لمن كان له حظّ من الأدب، وقدرة على تقديم أفكاره ونتائج أعماله بأسلوب أدبي رائق. وهلال ناجي شاعر مجيد، ومحام كبير، وكاتب اتصف أسلوبه برقة التعبير الشعري وشفافيته، كما اتصف بقوة الحجة ودقة التحليل؛ لذلك وجدناه كثيراً ما يبدأ مقدماته شاعراً، ثم يتخذ طريق التفصيل والتحليل، وأهم سبب وراء ذلك يضاف إلى قدرة المحقق الأدبية هو موقفه من التراث وتحقيقه، فصلة هلال ناجي بالتراث صلة العاشق الهائم بحبه، ففي مقدمة محاضرته الأولى من كتابه (محاضرات في تحقيق النصوص) صرح بهذا العشق، وكشف عن آفاقه، فقد استشهد بنص من مقدمة كتاب حققه هو (متخير الألفاظ)[68] لابن فارس إذ قال: (صلتي بالمخطوطات صلة العاشق بالمعشوق يهفو إليه في قرب وبعد، ويقظة ومنام، وحل وترحال، وقد صورت هذا

(67) نشره المجمع العلمي العراقي 1985م وأعيد نشره في بيروت ـ عالم الكتب ـ 1996م.

(68) نشر هذا الكتاب سنة 1970 في المغرب ونشر أيضاً في بغداد في السنة نفسها.

الشغف المتغلغل في أعماق النفس في مقدمة تحقيقي لكتاب (متخير الألفاظ) إذ قلت: صاحبت المتخير قرابة عام، كان فيه سميري كل ليلة ونجيّي كل دجنّة، وكان فيه صاحباً ومحدثاً وأليفاً، أصوّب فيه ما حرَف محرِّف وصحّف مصحِّف فلا يسأم ولا يضجر، وأقطع الليل أخرّج بيتاً لشاعر أو قولاً لناثر، فلا يحول ولا يتغير. وكم غبت عن دنياي وأنا أعرض نصاً على مصدر، حتى إذا ضجعت للغور تالية النجم، وأخذ الليل في طيّ الريط، وتبيّن الخيط من الخيط، ردّني إلى دنياي مؤذن ينادي: أن حيّ على الفلاح.. قد قامت الصلاة، فأنسلخ من مقعدي إذ ينسلخ النهار من الليل، وإذ ينشق النور عن الظلمة، وعلى مثل هذا كان لقاؤنا وافتراقنا قرابة عام)[69]. وهذه السطور على وجازتها تعبّر بصدق عن هذا الهوى الغامر الصخاب[70].

وابتدأ محاضرته (في التصحيف والتحريف) بقوله: «في أيام كانت زبدة الصبا وميعة اليفاع صافح سمعي مصطلحا التصحيف والتحريف أول مرة في حياتي، كان ذلك في حكاية قصها عليّ والدي شيخ مؤرخي الخط العربي - رحمه الله - عن قارىء أعجمي في عصرهم كان يفترش الأرض شبابَ النهار... وحين ولجت عصر الشباب فقهت فيما فقهت مدلول هذين المصطلحين في عصرنا هذا، على كثرة الخلط الذي وقع ويقع فيه الكثيرون إذ يعدّونهما مترادفين وليسا كذلك)[71].

هذا الأسلوب الشعري في كتابة المقدمات نادراً ما يكون لدى المحققين إلاّ من كان منهم ذا مقدرة فنية في كتاباته، فينعكس ذلك في أسلوب كتابته كما ينعكس في طريقة كلامه أيضاً. ومما يعطي أسلوب الكاتب هذه الشعرية شوقه الغامر لعمله وحبّه النظر فيه؛ لذا تُعَدُّ هذه الشعرية في قلم هلال ناجي في كتابته مقدمات موضوعاته أو كتبه المحققة خصيصة من خصائصه وصفة من صفات منهجه.

---

(69) محاضرات في تحقيق النصوص ص7، متخير الألفاظ لابن فارس، مقدمة المحقق 33 ـ 34.

(70) محاضرات.. 7.

(71) السابق ص83.

خاتمـة:

أستطيع أن أستخلص أهم ما امتاز به منهج المحقق هلال ناجي في تحقيقه كما يأتي:

1 ـ البحث عن الطريف النادر وما هو غير مطروق من الأعمال؛ لذلك كانت ريادته في نظمه أرجوزته في علم التحقيق التي ضمت تاريخ علم التحقيق وقواعده، والخطوات التي يتبعها المحقق، وما يتبع ذلك حتى نهاية العمل بكتابة المقدمة.

2 ـ إرساؤه قواعد في تحقيق النصوص والسير على ضوئها في تطبيقاته، وهذه القواعد قد يكون ذكرها المصنفون في هذا العلم، لكن هلال ناجي اتخذ فيها منهجاً خاصاً به امتاز بالدقة والاعتماد على التجربة وإطالة التأمل والتنقير والتنقيب في مجال المخطوطات، يشدّه بذلك حبّ عنيف لعمله في هذا المجال. وقد ثبَّت هذه القواعد في كتابه (محاضرات في تحقيق النصوص)، ثم في جملة من مقدمات مستدركاته على صناع الدواوين التي احتواها (المستدرك على صنّاع الدواوين).

3 ـ الاستقصاء وطول البحث، والسعي إلى إخراج عمله كاملاً أو قريباً من الكمال، وكان ثمرة هذا الاستقصاء وإطالة البحث، كثرة استدراكاته على أعمال المحققين في:

أ ـ مجال الشعر ونشر المجموعات الشعرية مما ألف مجلدين.

ب ـ في مجال نسبة المخطوطات إلى غير مصنفيها.

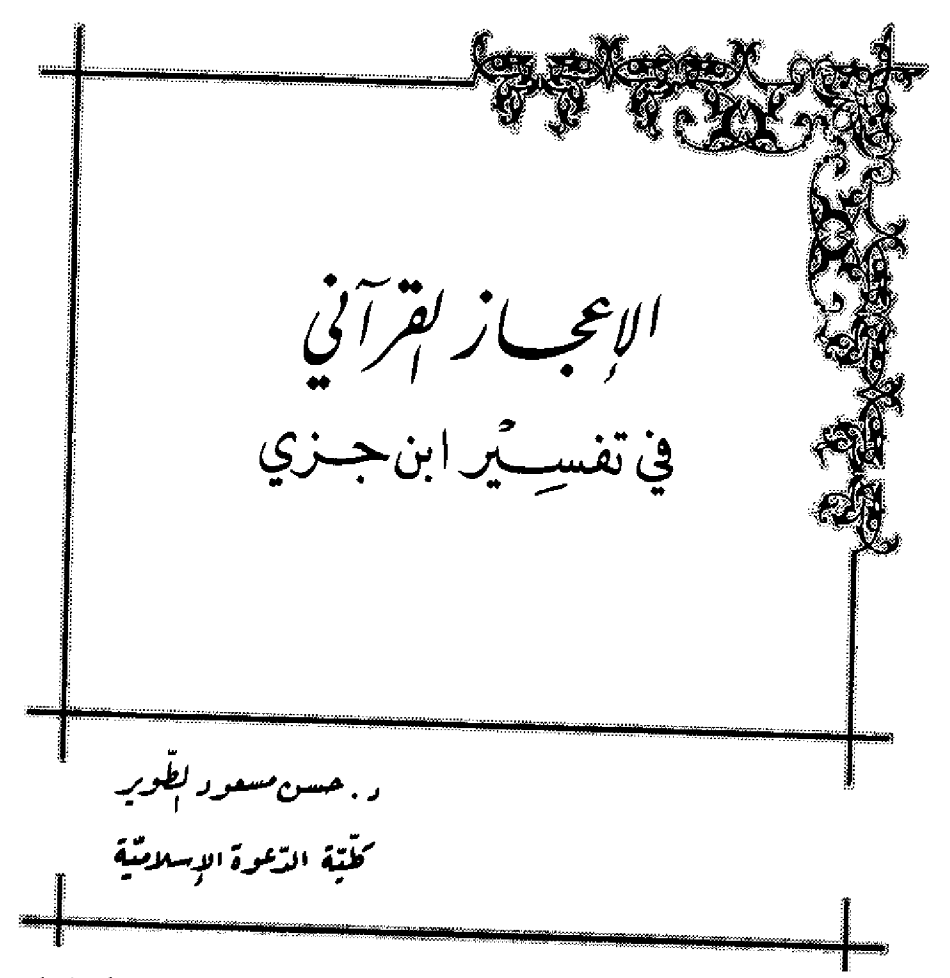
جـ ـ تعرضه لمفاهيم في التحقيق كقضية التصحيف والتحريف.

4 ـ مقدماته لأعماله وفيها صفتان: إحداهما: ما سبق من استقصاء المعلومات عن حياة المصنف وعلمه، ثم الاستقصاء عما يخص النص وخصائصه ومواضع وجوده.

أما الصفة الثانية: فهذه الشعرية الشفافة التي تصاحب قلمه، ثم صلته بالمخطوط صلة المحب بمحبوبه إذ يناجيه ويحاوره ثم يقدمه لقرائه.

المصادر والمراجع

- بحوث ومقالات في الأدب د. رمضان عبد التواب ط1 القاهرة 1982.
- تحقيق نصوص التراث في القديم والحديث د. الصادق الغرياني ـ منشورات مجمع الفاتح للجامعات 1989.
- ديوان الصاحب بن عباد ـ تح الشيخ محمد حسن آل ياسين ـ بيروت 1974م.
- ما تلحن به العامة ـ أبو الحسن بن حمزه الكسائي د. رمضان عبد التواب القاهرة: 1982.
- محاضرات في تحقيق النصوص ـ هلال ناجي ـ دار الغرب الإسلامي 1994م.
- المستدرك على صناع الدواوين ـ هلال ناجي، د. نوري القيسي ـ نشر المجمع العلمي العراقي 1993.
- معجم الأدباء ـ ياقوت الحموي ـ تح أحمد فريد الرفاعي ـ مكتبة عيسى البابي بمصر.
- مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح ـ تح د. عائشة عبد الرحمن ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب 1978م.
- مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين ـ د. رمضان عبد التواب ـ مكتبة الخانجي القاهرة 1986.
- تحقيق النصوص ونشرها ـ عبد السلام هارون ـ موسوعة الحلبي وشركاه ـ القاهرة.
- مجلة المناهل ـ المغرب العدد 53 سنة 1996م.
- موضحة الطريق إلى صوى مناهج التحقيق ـ مجلة المورد العراقية 1986.



الإعجاز القرآني في تفسير ابن جزي

د. حسن مسعود الطوير
كلية الدعوة الإسلامية

عاش ابن جزي في عصر نضجت فيه البلاغة، ووصلت الدراسات المتعلقة بها قمتها، ولقد تأثر بذلك في تفسيره الذي سماه «التسهيل لعلوم التنزيل» حيث ضمنه مقدمتين اشتملت كل واحدة منهما على أبواب متعددة تحدث في الأولى عن علوم القرآن وإعجازه، فاشتمل الباب العاشر على تعريفات للفصاحة والبلاغة وشروطهما، وأشار بعد ذلك إلى أنه وجد في القرآن الكريم اثنين وعشرين نوعاً من البديع، وأنه نبه على كل نوع في المواضع التي وقع فيها من القرآن الكريم، ثم سرد هذه الأنواع[1].

(*) هو محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (أبو القاسم) فقيه من علماء الأصول واللغة، من أشهر مصنفاته تفسير القرآن المسمى (التسهيل لعلوم التنزيل)، توفي شهيداً بوقعة طريف عام 741هـ ـ شجرة النور ص213.

(1) انظر (التسهيل لعلوم التنزيل) ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ (1403/ 1983) ـ ص880.

وأفرد ابن جزي مقدمة ثانية خصصها لتفسير معاني اللغات، ذكر فيها الكلمات التي يكثر ورودها في القرآن مرتبة على حروف المعجم، وقام بتفسيرها كلمة كلمة. يقول في المقدمة: «فمن لم يجد تفسير كلمة في موضعها من القرآن فلينظر في هذا الباب»[2].

ويلاحظ الباحث أن ابن جزي أبدى اهتماماً بالغاً بفن البديع، ولا غرابة في ذلك فقد ظهر في عصر نضجت فيه البلاغة ووضعت لفروعها المسميات الثابتة، كما يلاحظ أنه لم يفرق بين البيان والبديع، إذ جعل القسم الأول من البديع هو المجاز، وقسمه إلى اثني عشر نوعاً، وكذلك عد الكناية نوعاً من البديع، وهذا أمر لافت للنظر، فابن جزي عاش في القرن الثامن، وقد سبقه السكاكي في القرن السابع فقسم البلاغة إلى معانٍ وبيان وبديع[3]، وجاء بعده بدر الدين بن مالك ت686هـ، فسمى كلاً من المحسنات اللفظية والمعنوية بعلم البديع في كتابه المصباح[4]، وقد قام بتلخيصه بدر الدين بن محمد بن النحوية ت728هـ في مصنف سماه «ضوء المصباح»، وظل هذا الكتاب مسيطراً على قاعات الدرس في الغرب الإسلامي مدة طويلة إلى أن اتجهت الأنظار إلى كتاب التلخيص للقزويني ت 739هـ[5].

وعلى الرغم من ذلك كله فإن ابن جزي لم يأخذ بذلك عند تقسيمه لفروع البلاغة، وإنما جعلها تحت اسم أدوات البيان وصناعة البديع، وقد مضى ابن جزي في هذا الاتجاه على سنن بعض البلاغيين المغاربة كأبي محمد السجلماسي[6]، وابن البناء المراكشي[7]، وغيرهما الذين يسمون علم البلاغة

---

(2) م. ن ص882.

(3) مفتاح العلوم ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ص200.

(4) انظر المصباح ص180.

(5) مناهج بلاغية ـ أحمد مطلوب ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ ط أولى ـ 1973 ص 281 ـ 282.

(6) أبو محمد القاسم بن محمد بن عبد العزيز الأنصاري السجلماسي من مصنفاته: المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، لم تعرف سنة وفاته، ويذكر أنه كان حياً عام 704هـ تاريخ الأدب العربي كارل بروكلمان ـ الملحق 2/ 16.

(7) أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي من مصنفاته: الروض المريع في صناعة البديع ت721هـ. معجم المؤلفين 2/ 126.

بعلم البديع، ولا يراعون التقسيم الذي جاء به السكاكي ومن سار على منهجه من البلاغيين المشارقة.

ولقد كان لأستاذه ابن الزبير[8]، أثر في تفكيره، فاهتم بقضية التناسب بين الآيات والسور التي ألف فيها شيخه كتاباً سماه «البرهان في ترتيب سور وآيات القرآن»[9].

ويورد ابن جزي شواهد متعددة لذلك العمل، فيقول عند شرحه لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: 21].

«لما قدم اختلاف الناس في الدين، وذكر ثلاث طوائف: المؤمنين والكافرين والمنافقين أتبع ذلك بدعوة الخلق إلى عبادة الله، وجاء بالدعوة عامة للجميع؛ لأن النبي ﷺ بعث لجميع الخلق»[10].

ويتعرض إلى ربط آية التحدي في سورة البقرة[11]، بما قبلها فيقول: «الآية إثبات لنبوة محمد ﷺ بإقامة الدليل على أن القرآن جاء من عند الله، فلما قدم إثبات الألوهية أعقبها بإثبات النبوة»[12] ويتمسك ابن جزي بالوحدة المعنوية بين آيات القرآن الكريم اقتداء بشيخه ابن الزبير، فيقول عند تعرضه لتفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [الأنعام: 51] «الإنذار عام لجميع الناس، وإنما خصص هنا بالذين يخافون؛ لأنه قد تقدم في الكلام ما يقتضي اليأس من إيمان غيرهم، فكأنه يقول: أنذر الخائفين لأنه ينفعهم الإنذار، وأعرض عمن تقدم ذكره من الذين لا يسمعون ولا يعقلون»[13] وعند تعرضه

---

(8) هو أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، أخذ عنه أبو حيان لأندلسي وابن جزي الكلبي وغيرهما، توفي عام (708هـ) ـ شجرة النور ص212.

(9) حققه الباحث محمد شعباني وطبع بالمغرب ـ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (1410/ 1990).

(10) التسهيل لعلوم التنزيل ص17.

(11) وهي قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23].

(12) التسهيل ص18.

(13) التسهيل ص179.

لتفسير آية مصارف الزكاة[14] يطرح سؤالاً عن سبب ذكر مصارف الزكاة في تضاعيف ذكر المنافقين ويجيب عنه بقوله: «إنه حصر مصارف الزكاة في تلك الأصناف ليقطع طمع المنافقين فيها، فاتصلت هذه الآية في المعنى بالآية التي سبقتها وهي قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [التوبة: 58][15].

فابن جزي من القائلين بالوحدة المعنوية في القرآن الكريم، حيث يرى أن الآيات يتصل بعضها ببعض اتصالاً يظهر ترابطه المعنوي.

رأيه في إعجاز القرآن:

أفرد ابن جزي في مقدمة تفسيره باباً خاصاً للحديث عن إعجاز القرآن الكريم هو الباب الحادي عشر من مقدمته الأولى[16]، وقد حدد وجوه إعجاز القرآن في عشرة أوجه هي:

فصاحته التي امتاز بها عن كلام المخلوقين، فابن جزي يتفق مع القاضي عياض في أن أسلوب القرآن مخالف لكل نظم معهود في لسان العرب، حيث يقول القاضي عياض: «إن أسلوب القرآن مخالف لأساليب العرب ومناهج نظمها ونثرها»[17].

كما أن ابن جزي في هذه المسألة يسير على نهج القرطبي الذي يرى أن من وجوه إعجاز القرآن نظمه البديع المخالف لكل معهود في لسان العرب[18].

ويحاول الباحث عبد الكريم مشهداني تفسير وجهة نظر القرطبي التي قال بها ابن جزي من بعده فيقول: «ولا تحمل المخالفة التي يقول بها القرطبي إلا على ذلك التفاوت الكبير الذي سبق القرآن به بلاغة العرب سبقاً بلغ حد الإعجاز. ولا يمكن أن يكون معناه أن القرآن ليس نظماً عربياً»[19].

---

(14) وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [التوبة: 60].

(15) التسهيل ص256.

(16) انظر التسهيل لعلوم التنزيل ص881.

(17) كتاب الشفا للتعريف بحقوق المصطفى ـ دار الفيحاء ـ عمّان ـ ط2 (1407/ 1986) 1/ 511.

(18) الجامع لأحكام القرآن ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ 1/ 73.

(19) الإعجاز بالنظم وأثره في الدراسات القرآنية ـ دار الحديث الحسنية ـ الرباط 1989 ـ ص363.

ويضيف ابن جزي وجهاً آخر وهو عجز المخلوقين عن الإتيان بمثله، والحقيقة أن هذا الوجه مضمن في الوجه الأول، فإيراده من باب الإطالة والتكرار الممل. ويبدي ابن جزي اهتماماً ملحوظاً بالوجوه التاريخية والغيبية فيذكر من وجوه إعجاز القرآن الأخبار الواردة فيه عن القرون الماضية، وما أخبر فيه عن الغيوب المستقبلة، وهو بهذا الرأي يتفق مع القاضي الباقلاني الذي يقول: «ومنها الإخبار عن الأمور التي تقدمت في أول الدنيا إلى وقت نزوله من أمي ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطه بيمينه، فأخبر بما كان من قصص الأنبياء مع أممها والقرون الخالية في دهرها»[20]. كما يتفق مع الخطابي والرماني والقرطبي[21]، وغيرهم من المفسرين والبلاغيين الذين يذهبون إلى أن من وجوه إعجاز القرآن الإخبار عن المغيبات في المستقبل التي لا يطلع عليها إلاّ بالوحي.

ويشير ابن جزي إلى وجه تشريعي من وجوه الإعجاز وهو ما تضمنه القرآن من الأحكام وبيان الحلال والحرام، وهذا الوجه سبقه ـ إليه القرطبي عند سرده لوجوه الإعجاز القرآني[22].

ومن وجوه الإعجاز عند ابن جزي كون القرآن الكريم محفوظاً عن الزيادة والنقصان، وقد أخذ ابن جزي هذا الوجه من قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9]، فقد تعهد الله سبحانه وتعالى بحفظ معجزة الإسلام الخالدة.

وكان القاضي عياض قد أورد هذا الوجه وفسره بقوله: «وسائر معجزات الأنبياء انقضت بانقضاء أوقاتها فلم يبق إلا خبرها، والقرآن العزيز لأول نزوله إلى وقتنا حجته قاهرة ومعارضته ممتنعة»[23].

---

(20) إعجاز القرآن ـ تحق محمد عبد المنعم خفاجي ـ دار الجيل ـ بيروت ـ ط1 ـ 1414/ 1991 ص85.

(21) انظر ذلك في بيان إعجاز القرآن للخطابي ص23، والنكت في إعجاز القرآن للرماني ص75، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي 1/ 75.

(22) انظر الجامع لأحكام القرآن 1/ 75.

(23) الشفا 1/ 533.

ويذكر ابن جزي وجهاً آخر للإعجاز القرآني وهو تيسيره للحفظ فيقول: «إن ذلك معلوم بالمعاينة»[24]، وهذا الوجه مقتبس من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ﴾ [القمر: 17].

يقول الماوردي في أعلام النبوة «من إعجازه تيسيره على جميع الألسنة حتى حفظه الأعجمي الأبكم، ودار به لسان القبطي الألكن، ولا يحفظ غيره من الكتب كحفظه»[25].

والوجه الأخير عند ابن جزي كون القرآن لا يمله قارئه ولا سامعه، وهو يعني بذلك أن النفوس جبلت على معاداة المعاد، أما القرآن فلا يكره تكراره ولا يمل من إعادته، ولهذا وصفه الرسول الكريم بأنه: «لا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه»[26].

وقد سبقه إلى طرح هذا الوجه القاضي عياض حيث قال: «إن الإكباب على تلاوته يزيده حلاوة، وغيره من الكلام ولو بلغ في الحسن والبلاغة مبلغه يمل منه مع الترديد»[27].

ويتبين من مجموع كلام ابن جزي في كتابه التسهيل أنه يقول بإعجاز القرآن من حيث المضمون ومن حيث الأسلوب، فمن حيث المضمون يذكر من وجوه إعجازه إخباره عن الماضي مع أمية المنزل عليه، وإخباره عن الغيوب المستقبلة، وتعريفه بالباري وذكر صفاته وأسمائه، وإقامة الحجج على الكفار بما ليس في مقدور البشر الإتيان به، وما فيه من الأحكام، وبيان الحلال والحرام ومصالح البشر، ومكارم الأخلاق، وما فيه من العلوم الإلهية والمعاني العجيبة التي ليس في طوق البشر مثلها، ومن حيث الأسلوب يذكر نواحي الفصاحة والبلاغة وغرابة الأسلوب والنظم العجيب المخالف لأساليب العرب، وقد أورد خصائص تتعلق بالمضمون والأسلوب معاً مثل عدم ملل القارىء والسامع منه، وتيسيره للحفظ.

---

(24) التسهيل لعلوم التنزيل ص881.

(25) أعلام النبوة ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط1 ـ 1406/ 1986 ـ ص64.

(26) سنن الترمذي ـ كتاب فضائل القرآن ـ باب ما جاء في فضل القرآن 5/ 173.

(27) الشفا 1/ 535.

وقد أخذ ابن جزي هذه الوجوه من الباحثين قبله كالقاضي عياض والقرطبي وغيرهما، ولكنه يختلف مع ابن عطية الذي يحدد وجه الإعجاز بقوله: «والقول الذي عليه الجمهور والحذاق أن التحدي إنما وقع بنظمه وصحة معانيه وتوالي فصاحة ألفاظه»[28].

وينفي ابن عطيه الوجه الذي أورده ابن جزي وهو حديثه عن الأمم السابقة والغيوب المستقبلة. يقول ابن عطية: «وقال بعضهم من مثله في غيوبه وصدقه وقدمه... والرأي الأول أبين» فهو لا يرتضي هذه الوجوه من إعجاز القرآن، ويردها ويقصرها على نظمه وصحة معانيه وتوالي فصاحة ألفاظه.

وقد أورد ابن جزي رأى القائلين بأن الإعجاز كان بالصرفة[29]، ثم رده حيث يقول: «وقال قوم إنه كان في قدرتهم وصرفوا عنه، وهذا الرأي غير صحيح[30]، وقد اهتم ابن جزي بالإعجاز البياني، وأورد في تفسيره الأمثلة المتعددة للمعاني والبيان والبديع، وإن كان يؤخذ عليه أنه كثيراً ما ينقل هذه الشواهد من كتب التفسير ولا ينسبها لأصحابها، وهذا يعد من هنات تفسيره.

تفسيره لآيات التحدي والآيات التي تصف القرآن بالكمال:

كان الإعجاز قوة كامنة في القرآن الكريم، فأراد الله أن يظهرها حتى يسطع دليلها في عقول السامعين، فيؤمن المهتدون وتقوم الحجة على المعاندين، فسلك لها سبيل التحدي، وكانت عقول العرب موطئة للتحدي في البيان، فكانوا يتسابقون ويظهر كل منهم منظومه ومنثوره بين السامعين حتى أقاموا لذلك أسواقاً وحكَّموا بينهم فحول الشعراء، فكانوا يتدافعون بالتحدي المحدود على قدر طاقتهم البشرية، حتى تنزل القرآن ففاجأهم بقوته البيانية الخارقة التي انهزموا أمامها في أول محاولة هموا بها في تحدي هذه المعجزة الخالدة.

---

(28) المحرر الوجيز 1/ 38.

(29) وهي القول بأن العرب كان في مقدورهم الإتيان بمثل القرآن ولكن الله منعهم وصرفهم عن ذلك.

(30) التسهيل لعلوم التنزيل ص19.

ولسائل أن يقول: لماذا صرح القرآن بالتحدي مع عجز المخاطبين عن ذلك؟ إن لورود التحدي في القرآن حكمة بالغة؛ لأنه ميزان ينصب بين القدرة والعجز، ولا تستطيع أن تقول: هذا معجز إلا إذا تحديت الناس به فعجزوا عنه، يقول الباقلاني: «وإنما احتيج في باب القرآن إلى التحدي؛ لأن من الناس من لا يعرف كونه معجزاً. فإنه يعرف إعجازه أولاً بطريقه؛ لأن الكلام المعجز لا يتميز من غيره بحروفه وصورته، وإنما يحتاج إلى علم وطريق يتوصل به إلى معرفة كونه معجزاً، فإن كان لا يعرف بعضهم إعجازه فيجب أن يعرف هذا حتى يمكنه أن يستدل به»[31].

ويتعرض ابن جزي لتفسير آيات التحدي، فيقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: 23].

«الآية إثبات لنبوة محمد ﷺ بإقامة الدليل على أن القرآن جاء به من عند الله»، ويجيب عن سؤال مفاده لم قال: إن كنتم في ريب، ومعلوم أنهم كانوا في ريب وفي تكذيب؟

ويجيب أنه ذكر حرف إن إشارة إلى أن الريب بعيد عن العقلاء في مثل هذا الأمر الساطع البرهان، فلذلك وضع حرف التوقع والاحتمال في الأمر الواقع لبعد وقوع الريب وقبحه عند العقلاء[32].

ويبين الاختلاف الحاصل في عجز الخلق عن المعارضة فيقول: «وقد اختلف في عجز الخلق عنه على قولين: أحدهما أنه ليس في قدرتهم الإتيان بمثله، والآخر: أنه كان في قدرتهم وصرفوا عنه، ثم هو يرجح الرأي الأول بقوله: «والرأي الأول هو الصحيح»[33].

ويتفق ابن جزي في رأيه هذا مع شيخه ابن الزبير الغرناطي، فالمفسران

---

(31) إعجاز القرآن - الباقلاني - تحق محمد عبد المنعم خفاجي - دار الجيل - بيروت ط أولى - 1411هـ/ 1991م - ص285.

(32) التسهيل لعلوم التنزيل ص18.

(33) المصدر نفسه ص18.

يذهبان كما يذهب جميع المفسرين إلى أن آيات التحدي هدفها إثبات نبوة محمد ﷺ وصدق ما جاء به، فيقول ابن الزبير في تفسير آية التحدي السابقة: «إن المراد إراءتهم ما يرفع شكهم في نبوة محمد ﷺ، فكأنه قد قيل: إن شككتم في نبوته وتخصيصنا إياه بذلك فلتأتوا برجل منكم غيره يصدر عنه أو يأتي بسورة واحدة من نمط ما سمعتم من محمد ﷺ، فإذا عجزتم عن ذلك مع التماثل في الخلق والعلم بمقادير الكلام ـ ولا بد من عجزكم ـ فاتخذوا وقاية تنجيكم من النار. . .»[34].

ويتعرض ابن جزي لتفسير قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82] فيرى أن هذه الآية فيها حض على التفكر في معانيه لتظهر أدلته وبراهينه فيقول: «اختلافاً أي تناقضاً كما في كلام البشر أو تفاوتاً في الفصاحة، لكن القرآن منزه عن ذلك فدل على أنه كلام الله، وإن عرضت لأحد شبهة وظن اختلافاً في شيء من القرآن فالواجب أن يتهم نظره ويسأل أهل العلم ويطالع تآليفهم حتى يعلم أن ذلك ليس باختلاف»[35].

وقد اقتبس ابن جزي ذلك من ابن عطية الذي يقول في تفسير هذه الآية: «هذا أمر بالنظر والاستدلال، ثم عرف تعالى بمواقع الحجة، أي لو كان من كلام البشر لدخله ما في كلام البشر من القصور، وظهر فيه التناقض والتنافي الذي لا يمكن جمعه، إذ هو موجود في كلام البشر والقرآن منزه عنه، إذ هو كلام المحيط بكل شيء علماً، فإن عرضت لأحد شبهة وظن اختلافاً في شيء من كتاب الله فالواجب أن يتهم نظره، ويسأل من هو أعلم منه»[36].

وقد اختلف المفسرون في ترتيب نزول آيات التحدي، وكان ذلك سبباً في اختلافهم في كيفية تدرج القرآن بالتحدي: أهو بالترقي من الأقل إلى الأكثر، أم

---

(34) ملاك التأويل ـ ابن الزبير الغرناطي ـ تحق سعيد الفلاح ـ دار الغرب الإسلامي بيروت ـ ط أولى ـ 1403/ 1983 ـ 1/ 183 ـ 184.

(35) التسهيل لعلوم التنزيل ص127.

(36) المحرر الوجيز 4/ 188.

بالتدني من الأكثر إلى الأقل، فذهب ابن عطية والمبرد إلى أن التحدي بسورة وقع قبل التحدي بعشر سور، أي أن آية سورة يونس[37] وفيها التحدي بسورة واحدة قد نزلت قبل آية هود[38]، التي تحداهم فيها بعشر سور مفتريات، وذكروا في تسويغ ذلك أنه تحداهم بسورة من مثله في البلاغة والاشتمال على الغيب والأحكام، فلما عجزوا تحداهم بعشر سور مثله في النظم[39].

وذهب آخرون منهم الزمخشري وابن كثير وأبو حيان الأندلسي إلى أن آية هود والتحدي بعشر سور هو الذي نزل أولاً، يقول الزمخشري في كشافه: «تحداهم أولاً بعشر سور ثم بسورة واحدة، كما يقول المخاير في الخط لصاحبه اكتب عشرة أسطر نحو ما أكتب، فإذا تبين له العجز عن مثل خطه قال: قد اقتصرت منك على سطر واحد»[40].

ويندرج رأي ابن جزي في ترتيب نزول آيات التحدي في سلك الزمخشري وأبي حيان، ويحدد رأيه هذا وهو يفسر قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [هود: 13] فيقول: «تحداهم أولاً بعشر سور، فلما بان عجزهم تحداهم بسورة واحدة فقال: «فأتوا بسورة من مثله» والمماثلة المطلوبة في فصاحته وعلومه»[41].

ويستفاد من قول ابن جزي هذا أمران:

الأول: أنه يرى أن التحدي بعشر سور هو النازل أولاً، فلما عجزوا تحداهم بسورة واحدة، أي أن سورة هود نزلت قبل سورة يونس، وهو بذلك يوافق رأي الجمهور، الذي يعبر عنه السيوطي في الإتقان[42].

---

(37) وهي قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [يونس: 38].

(38) وهي قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [هود: 13].

(39) بينات المعجزة الخالدة ـ حسن ضياء الدين عتر ـ دار النصر ـ سوريا ـ ط1 ـ 1395/ 1975 ـ ص158.

(40) الكشاف ـ الزمخشري ـ مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ 2/ 261.

(41) التسهيل لعلوم التنزيل ص289.

(42) انظر الإتقان في علوم القرآن ـ جلال الدين السيوطي ـ مطبعة المشهد الحسيني ـ القاهرة ـ ط أولى ـ 1387هـ/ 1967م ـ 4/ 4.

الثاني: أن ابن جزي يوضح أن المماثلة المطلوبة في فصاحته وعلومه، وهو بذلك يخالف ابن عطية الذي يرى أن المماثلة لا تكون إلا في النظم والفصاحة فقط[43]. ويسخِّر ابن جزي سبب نزول الآية لإثبات إعجاز القرآن، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: 103] يبين أنه كان بمكة غلام أعجمي اسمه يعيش، وقيل كانا غلامين اسم أحدهما جبر والآخر يسار، فكان النبي ﷺ يجلس إليهما ويدعوهما إلى الإسلام فقالت قريش هذان يعلمان محمداً «وهذا رد عليهم فإن الشخص الذي أشاروا إليه أنه يعلمه أعجمي اللسان، وهذا القرآن عربي في غاية الفصاحة فلا يمكن أن يأتي به أعجمي»[44].

وقد سبقه إلى هذا الرأي القاضي عياض الذي يرد قول المشركين بقوله: «قد كان سلمان أو بلعام أو يعيش أو جبر أو يسار على اختلافهم في اسمه بين أظهرهم يكلمونه مدى أعمارهم، فهل حكي عن واحد منهم شيء ما كان يجيء به محمد ﷺ، وهل عرف واحد منهم بمعرفة شيء من ذلك، وما منع العدو حينئذ على كثرة عدده ودؤوب طلبه وقوة حسده أن يجلس إلى هذا فيأخذ عنه ما يعارض به»[45].

ويتعرض ابن جزي إلى تفسير الآية التي سدت باب التحدي أمام المعارضين وهي قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ﴾ [الإسراء: 88] فيقول: «عجز الخلق عن الإتيان بمثله لما تضمنه من العلوم الإلهية والبراهين الواضحة والمعاني العجيبة التي لم يكن الناس يعلمونها ولا يصلون إليها، ثم جاءت فيه على الكمال، وقال أكثر الناس إنهم عجزوا عنه لفصاحته وحسن نظمه، ووجوه إعجازه كثيرة»[46].

ويوضح ابن عرفة ت 803هـ رأي ابن جزي هذا بقوله: «إن الجن عهد

---

(43) انظر المحرر الوجيز 1/ 38.

(44) التسهيل لعلوم التنزيل ص366.

(45) الشفا 1/ 706.

(46) التسهيل لعلوم التنزيل ص383.

منهم على ما يزعمون الاطلاع على بعض المغيبات، والقرآن يشتمل على الإخبار بالغيب، فلو اجتمعت الجنّ الذين يخبرون ببعض الغيوب والإنس الفصحاء ليعبروا عن معانيه بألسنتهم لما أتوا بمثله بوجه»[47].

ويتضح مما سبق أن ابن جزي يوسع دائرة وجوه الإعجاز، فلا يقصره على حسن النظم والفصاحة كابن عطية، بل يتعدى إلى وجوه أخرى بلاغية وغيبية وتشريعية وروحية مما يتناسب مع دعوة القرآن العالمية، وذلك يدل على أن مفسري الغرب الإسلامي يقدرون القيمة العلمية لتعدد وجوه الإعجاز، وفي ذلك دليل على أنه نابع من القوة الإلهية الكامنة في القرآن وليس بأمر خارج عنه، ولذلك نرى أن ابن جزي عارض بشدة القول بالصرفة الذي قال به بعض أعلام المعتزلة، ودافع عن رأي الجمهور في استقلال الإعجاز القرآني، وكان له إشادات ببلاغة القرآن، فقد كان العنصر البلاغي من اللبنات التي بنى عليها ابن جزي تفسيره ولا سيما علم البديع.

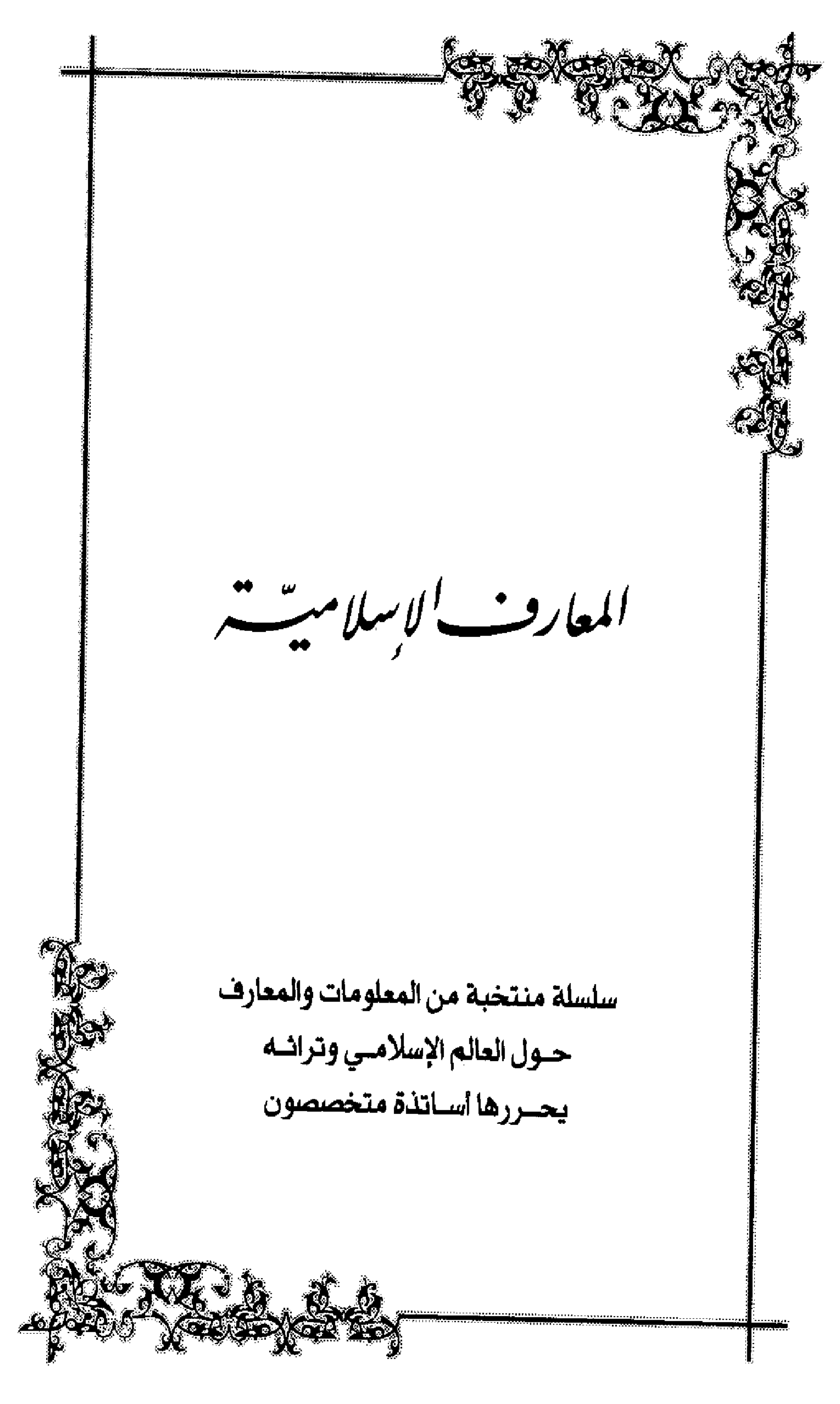
ومن المآخذ على تفسيره وبخاصة في دراسته لإعجاز القرآن أنه أكثر النقل عن سابقيه، وكان في أغلب ذلك لا يحقق ولا يوثّق، فهو يعرض المسألة وينسبها إلى نفسه وهي في الحقيقة منقولة بنصها من أحد التفاسير السابقة عليه، وهو بهذا العمل يخالف أغلب العلماء المغاربة الذين تميز منهجهم بالتوثيق الدقيق، وعَزْوِ الآراء لأصحابها، كابن عطية، وابن الزبير الغرناطي، وأبي حيان الأندلسي، وابن عرفة الورغمي[48].

ويتجلى مذهب النقل والتلخيص في كتبه الأخرى مثل «القوانين الفقهية» فهو ناقل غير ناقد شغف بجمع الآراء وتلخيصها تمشياً مع الطبيعة العلمية في عصره التي تجنح إلى النقل والتلقين، وتعزف عن النقد والابتكار. وعلى الرغم من أن ابن جزي يصور في تفسيره شخصية الفقيه المتتبع للأحكام العملية من أدلتها التفصيلية فإنه كان لغوياً وجامعاً لعلوم القرآن وباحثاً في إعجازه.

---

(47) تفسير ابن عرفة، مخطوط، المكتبة الوطنية - تونس - رقم 10770 ق 9327.

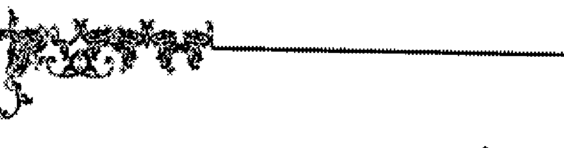
(48) انظر تفصيل ذلك في كتاب «المنهج البلاغي لتفسير القرآن الكريم - حسن مسعود الطوير - دار الملتقى - بيروت - ط أولى - 1998م ص69 وما بعدها.



المعارف الإسلاميّة

سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حـول العالم الإسلامـي وتراثـه
يحـررها أسـاتذة متخصصون





الإضمار

د. زهير غازي زاهد

الإضمار مصدر الفعل أَضْمَرَ على وزن (إفعال) وفعله ثلاثي مزيد في أوله همزة للتعدية لأنّ الثلاثي منه لازم، وهي همزة قطع قياسية.

والإضمار لغة: الإخفاء فأضمرتُ الشيء: أخفيته فهو مُضْمَرٌ، وضَمَر ضَمْراً وضموراً أي هزل وضعف ودقّ فهو ضامر وهي ضامر وضامرة.

والمضمار: الموضع الذي تضمّر فيه الخيل للسباق أو للركض إلى العَدْو. جاء في الحديث الشريف «من صام يوماً في سبيل الله باعده الله من النار سبعين خريفاً للمضمِّر المُجيد» والمضمِّر الذي يضمِّر خيله للركض أو للسباق.. والمجيد: صاحب الجياد[1].

والإضمار في اصطلاح العروضيين: زحاف يكون بإسْكانِ الثاني المتحرك من تفعيلة الكامل (مُتَفاعِلنْ) فتصير (مُتْفاعلن) ثم تنقل إلى (مُسْتفعلن)[2] وإنّما قيل له مُضْمَر؛ لأنّ حركته كالمضمر إنْ شِئْتَ جئتَ بها، وإنْ شئتَ سكّنته، كما أنّ أكثر المُضْمَرِ في العربية إنْ شئتَ جئتَ به وإن شئت لم تأت به.

---

(1) كذا جاء نص الحديث في اللعان (ضمر) وجاء في صحيح البخاري ج2 كتاب الجهاد رقم 2685 دون الكلمتين الأخيرتين.

(2) انظر الجامع في العروض والقوافي لأبي الحسن العروضي 122.

والإضمار في اصطلاح النحويين هو تقدير وجود كلمة في التركيب من غير أن تُذْكَرَ، كتقدير ضمير الفاعل في فعل الأمر: إقرأ وتقدير البصريين (أن) مُضْمرةً بعد واو المعيّة وفاء السبب وحتى.. تنصب الفعل المضارع الواقع بعدها.

والضمير عندهم كناية عن ذات المتكلم أو المخاطب أو الغائب، وللنحويين تقسيمات أُخرى فهي ضمائر رفع وضمائر نصب أو جر، وهي أيضاً قسمان: متصلة أو منفصلة ومنها البارزة والمستترة[3]. إنّ هذه التقسيمات وغيرها لم تكن معروفة كلّها في عصر الخليل وسيبويه، فقد جاء مصطلح الإضمار في «الكتاب» بمعنى علامة الإضمار أو علامة المضمر[4]، كما جاء «الإضمار» بمعنى تقدير الضمير في الموضع سواء أكان مذكوراً أم غير مذكور. ووَرَدَ أحد أبواب «الكتاب» «هذا باب الإضمار في «ليس» و«كان» «كالإضمار في «أنّ»»[5]، وجاء الإضمار بمعنى عدم الذكر أو الحذف كإضمار الفعل. جاء في أحد أبواب الكتاب «هذا باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره في غير الأمر والنهي»[6]، ويعني الحذف هنا لكثرة الاستعمال، ومثله إضمار الفعل أي حذفه في الإغراء والتحذير، وبعد «إنْ» و«إذا» إذا كان بعدهما اسم، وكذا بعد «هلاّ» و«ألاّ» وبعد الواو المسبوقة بالاستفهام[7]. وقد يكون المضمر كناية عن الفاعل والمفعول كما هو تقدير الفاعل في فعل الأمر لأمر المفرد، وتظهر علامة الإضمار في أمر المثنى والجمع والمخاطبة، وكذا ما جاء في الإضمار فيما سمّوه بباب التنازع. ويقابل الإضمار في هذه الحال الإظهار. وقد يستعمل الإظهار في موضع الإضمار كما في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾[8] كان مقتضى الظاهر: فإنّ الله

(3) انظر التفصيل في شرح ابن عقيل، 1/ 87 ـ 89..
(4) الكتاب 2/ 5، 6/ 98، 350 ـ 397..
(5) الكتاب 1/ 69.
(6) السابق 1/ 290.
(7) السابق 1/ 253، 256 ـ 258، 264 ـ 297، 298.
(8) سورة البقرة، الآية: 98.

عدوّ لهم فعدل إلى الظاهر للدلالة على أنّ الله تعالى عاداهم لكفرهم بالملائكة والرسل. وكذا في قول الشاعر:

لا أرى الموت يسبق الموت شيء ... نغص الموتُ ذا الغنىٰ والفقيرا

فقد أعاد الظاهر في موضع إمكان مجيء المضمر. وهذا ما يسمى الإظهار على خلاف مقتضى الظاهر، وقد يكون على مقتضى الظاهر فشرطه أن يكون المضمر حاضراً في ذهن السامع بدلالة سياق الكلام أو مساقه عليه أو قيام قرينة في المقام لإرادته. من ذلك قوله تعالى ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ﴾(9) وقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾(10) لتفخيمه والشهادة له بالنباهة(11).

لقد عدّ النحويون العرب الضمائر من المعارف، بل جعلوها أولها وأعرفها، وأفردوها بقسم مستقل عن أسماء الإشارة والأسماء الموصولة، لا كما يفعل الغربيون في جعل هذه الأصناف الثلاثة تحت عنوان الضمائر(12).

والإضمار عند البلاغيين يجوز قبل الذكر إذا قصد به تفخيم شأن المضمر، وجاز عند النحويين أيضاً في ضمير الشأن نحو قوله تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ وإنه زيد قائم، وفي ضمير (ربّ) نحو ربّه لقيته، وفي ضمير (نِعْمَ) نحو: نعمه رجلاً زيد، وفي إبداله من مُظْهر نحو: أكرمته زيداً(13). وقد يستغنى عن الإضمار والذكر على قول الكسائي والفراء فيما سماه النحويون بباب «التنازع» خلافاً للبصريين. والإضمار ما ترك ذكره من اللفظ وهو مراد في النية والتقدير كقوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾(14) وهو ما يعرفه الفلاسفة بأنه إخفاء شيء في النفس(15).

---

(9) سورة عبس، الآية: 1.

(10) سورة القدر، الآية: 1.

(11) الكليّات ـ لأبي البقاء الكفوي 126.

(12) انظر دائرة المعارف الإسلامية 15/ 31.

(13) انظر الكليات 135، 136.

(14) سورة يوسف، الآية: 82.

(15) انظر الشفاء لابن سينا ص243 (فصل «في الشرطيات المنفصلة في بيان لفظة «إما» واستعمالها في وجوه اشتراك الاسم).

وعلماء المعاني يعبرون عن إسقاط المسند إليه عن اللفظ بالحذف، وعن إسقاط المسند بالترك، وشرط الحذف والإضمار هو أن يكون ثمة مقدر نحو (واسأل القرية)، بخلاف الإيجاز فإنه عبارة عن اللفظ القليل الجامع للمعاني بنفسه[16].

والإضمار لدى الأصوليين يرد في مباحث الدلالة. فالكلام عندهم يدل على معناه بطريق العبارة أو الإشارة أو الاقتضاء، وفيه الإضمار قصد تصحيح الكلام. فالاقتضاء دلالة الكلام على لازم مقصود يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً.

والإضمار والاقتضاء هما سواء وإنهما من باب الحذف والاقتصار، لكن الإضمار كالمذكور لغة. فإنّ من قال لامرأته (طلّقي نفسك) ونوى الثلاث صح، لأن المصدر محذوف فهو كالمذكور لغة فصار كأنه قال: (طلّقي نفسك طلاقاً) وأما المقتضى فليس بمذكور لغة بل يجعل ثابتاً ضرورة صحة الكلام شرعاً ومنهم من لا يجعل هذا عاماً. وعلى قول الشافعي للمقتضى عموم لأن المذكور شرعاً كالمذكور حقيقة فيعمّ[17]. والإضمار أولى من النقل عند أبي حنيفة وبالعكس عند الشافعي مثال قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[18]. أي أَخْذ الربا وهي الزيادة كبيع الدرهم بدرهمين مثلاً، فيصحّ البيع إذا أسقطت الزيادة ويرتفع الإثم. هذا عند أبي حنيفة، والربا عند الشافعية نقل شرعاً إلى العقد فيفسد ويأثم فاعله[19].

ومن جملة أدلة الحذف أو الإضمار أنه يدل عليه العقل حتى يستحيل صحته بلا تقدير كما في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ والعادة الشرعية كما في

(16) الكليات 384.

(17) السابق 135.

(18) سورة البقرة، الآية: 275.

(19) الكليات 135.

قوله: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ﴾[20] أي التناول. ويدل العقل على الحذف والعادة على التعيين كما في قوله تعالى: ﴿فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ﴾[21] فإنّ يوسف النبي ليس مَحلّ اللوم، فتعين أن يكون غيره عقلاً وعين العادة مراودتها للوم[22].

والضمير لدى الفلاسفة وعلماء النفس: خاصةٌ يُصدِرُ بها الإنسان أحكاماً مباشرة على القيم الأخلاقية لأعمال معينة. فإنْ تعلق بما وقع، صاحَبَهُ ارتياح أو تأنيب، وإنْ تعلّق بما سيقع كان آمراً أو ناهياً، وقد عنى به الحدسيون وعدّوه قوة فطرية تدرك الخير والشر حدسياً من غير خبرة سابقة، وأنكر الطبيعيون ذلك، ورجعوا به إلى التجربة، وربطوا الحكم على أخلاقية الأفعال بنتائجها. وقياس الضمير قياس تشتمل مقدماته على علاقة تشير إلى النتيجة.. أو قياس طويت مقدمته الكبرى. أو مقدمته الصغرى أو نتيجته. قال ابن سينا: «الضمير هو قياس طويت مقدمته الكبرى، إما لظهورها والاستغناء عنها وإما لإخفاء كذب الكبرى إذا صرح بها كلية»[23].

والإضمار غير الإخفاء، فالإخفاء من مصطلحات القرّاء، وذلك في النطق بالحرفين المتماثلين، أو يكون بإخفاء الأول منهما ففي قوله تعالى: ﴿فَلَا تَتَنَٰجَوۡاْ﴾[24] إنْ شئتَ أسكنت الأول للمدّ وإن شئت أخفيتَ وكان بزنته متحركاً[25]. قال أبو عمرو الداني: «واختلف علماؤنا من القراء والنحويين في كيفية الإشارة إلى حركة المدغم فقال بعضهم: يكون إيماء إليها بالشفتين من غير إحداث شيء في جسم الحرف، فجعلوا ذلك إدغاماً صحيحاً؛ لأن الإيماء

---

(20) سورة البقرة، الآية: 173.

(21) سورة يوسف، الآية: 32.

(22) الكليات 385.

(23) النجاة ـ 91، المعجم الفلسفي ـ د. جميل صليبا 1/ 763.

(24) سورة المجادلة، الآية: 9.

(25) الكتاب 4/ 440/ المعجم الفلسفي ـ مجمع اللغة العربية 110.

بالعضو لا يكون إلاّ بعد تسكين الحرف رأساً. وقال آخرون: حقيقة الإشارة في ذلك أن تكون بالحركة إلى الحرف لا بالعضو إليها؛ لأن ذلك آكد في البيان عن كيفيتها فجعلوا ذلك إخفاءً لا إدغاماً صحيحاً؛ لأنّ الحرف إذا أشير إليه بحركته لم تذهب حركته رأساً، بل يضعف الصوت بها تضعيفاً لا غير، وهي مع ذلك في زنة المتحرك التام الصوت الممطط اللفظ»[26].

(26) الإدغام الكبير ـ لأبي عمرو الداني ص84.



الاطّـــراد

د. زهير غازي زاهد

الاطّراد: مصدر الفعل اطّرَدَ على وزن (افتعل) وأصله (اطترد) كما قرر الصرفيون، فأبدلت تاء الافتعال طاء ثم أدغم الطاء في سابقه على وفق قانون المماثلة في اللغة، ويعالج هذا القانون تأثّر الأصوات المتجاورة في الكلمات والجمل وميلها إلى الاتفاق في المخارج والصفات نزوعاً إلى الانسجام الصوتي واقتصاداً في الجهد الذي يبذله المتكلم[1]. فالأفعال المبدوءة بأصوات الإطباق (الصاد والضاد والطاء والظاء) حين نصوغ منها على (افتعل) تحوّل التاء فيها، وهو صوت منفتح، إلى نظيره الطاء المطبق بتأثير المجاورة، ونوع المماثلة مُقْبِل لتأثر الثاني بالأول، ولو كان العكس فهو مُدْبِرٌ، كما هو في مثل كلمة (سِتّ) وأصلها سِدْس فقربوا السين من الدال بأن قلبوها تاء فصارت (سدت) فهذا تقريب لغير إدغام، ثم إنهم فيما بعد أبدلوا الدال تاء لقربها منها[2].

جاء في اللسان مادة (طرد): الاضطراد: وهو افتعال من طراد الخيل أي عدوها وتتابعها فقلبت تاء الافتعال طاء ثم قلبت الطاء الأصلية ضاداً فهي لهجة من لا يميل إلى الإدغام والضاد والطاء كلاهما من حروف الإطباق، ولقرب مخرجيهما صح إبدال أحدهما من الآخر.

---

(1) في البحث الصوتي عند العرب ـ د. خليل العطية ـ بغداد 1983.

(2) الخصائص ـ ابن جنّي 2/ 145.

الاطّراد في اللغة التتابع، واطّرد النهر تتابع جريان مائه وعلى هذا قولهم: اطّرد الكلام أو الحديث: جرى مجرى واحداً متسقاً، والأنهار تطّرد أي تجري. وفي حديث الإسراء: «**وإذا نهران يطّردان**»[3] أي يجريان. وطَرَدَه: أبعده ونحّاه أو هزمه. وطَرَدَ الدواب: ضمها من أطرافها، وطَرَدَ الصيد: عالجه يحاول صيده، وطَرَدَ بصره في أثر القوم: أرسله وكذا طرد القاعدة أو الحكم: أرسله عاماً، وبهذا المعنى يكون دلالة اطّراد القاعدة وهي قاعدة مطّردة كما سيأتي في الاصطلاح.

والاطراد من مصطلحات النحويين ويراد به التتابع والاستقامة واطّراد القاعدة يعني تتابعها وعدم تخلفها، واطّراد القياس كذلك، وقد استعمل النحاة هذا المصطلح وما اشتق منه في مواضع كثيرة خصوصاً في الصرف والنحو حين اتسع تأثرهم بمنهج المناطقة، قال ابن مالك في صيغة جمع القلة (أفعلة):

في اسم مذكّر رباعيٍّ بمدْ ... ثالثٍ أفعلةٌ عنهم اطّرد[4]

أي صيغة الجمع على (أفعلة) تطّرد في جمع اسم مذكر رباعي بمدّ قبل آخره مثل طعام وأطعمة ورغيف وأرغفة وعمود وأعمدة. وقالوا: فواعل مطّرد في جمع فوعل كجوهر وجواهر. ومن أقوالهم: لا يلزم كونه شائعاً أن يكون مطّرداً، وهو مطّرد في كذا وكذا أو أنه لا يطّرد فيها. وقولهم: الجرّ بغير (ربّ) محذوفاً على قسمين: مطّرد وغير مطّرد[5].

يقابل المطّرد مصطلح الشاذ وهو التفرّق والتفرّد كما ذكر ابن جني، وقد فتح باباً في الخصائص سماه «باب القول على الاطراد والشذوذ»[6] قائلاً: أصل

---

(3) كذا جاء في لسان العرب (طرد) لكنه في صحيح البخاري كتاب التوحيد (7079) «**فإذا هو في السماء بنهرين يجريان**».

(4) شرح ابن عقيل 2/ 456 وانظر أيضاً ص455 ـ 459.

(5) انظر معجم المصطلحات النحوية والصرفية ـ سمير نجيب اللبدي 139، شرح ابن عقيل 2/ 29.

(6) الخصائص 2/ 97.

مواضع (ط ر د) في كلامهم التتابع والاستمرار. وقال مقسماً الكلام في الاطراد والشذوذ إلى أربعة أقسام:

1 ـ مطّرد في القياس والاستعمال.

2 ـ مطرد في القياس شاذ في الاستعمال.

3 ـ المطرد في الاستعمال الشاذ في القياس.

4 ـ الشاذ في الاستعمال والقياس.

والاطّراد لدى المناطقة وثيق الصلة بدلالته اللغوية، فاطرد القياس: دار الحكم فيه مع الوصف وجوداً وعدماً، واطرد الحد: تتابعت أفراده وجرت مجرى واحداً كجري الأنهار. والاطراد: هو كلما وجد الحد وجد المحدود ويلزمه كونه مانعاً من دخول غير المحدود فيه[7].

ويقابله مصطلح (الانعكاس) وهو كلما انتفى الحد انتفى المحدود، أو كلما وجد المحدود وجد الحد، وهذا معنى كونه جامعاً.

والاطراد لدى الأصوليين أيضاً يرد في مباحث العلة في مجال القياس للوصول إلى تعميم الحكم قياساً على ما ثبت في النص. فكراهة البيع على سبيل التمثيل وقت النداء للصلاة من يوم الجمعة ثبت بنص الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ لعلة الانشغال عن الصلاة، فحكم الكراهة يطّرد فيشمل أيّة معاملة وقت النداء للصلاة إذ تقاس بالبيع في حكمه[8].

والاطّراد لدى البلاغيين من المصطلحات البديعية: هو أن يذكر المتكلم اسم الممدوح واسم من أمكن من آبائه مرتبة على حكم ترتيبها في الولادة. ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: «**الكريم بن الكريم بن الكريم بن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم**»[9] وكذا جعل منه قوله تعالى حكاية عن

(7) الكليات ـ لأبي البقاء الكفوي 140.

(8) انظر تفصيل ذلك في كتاب علم أصول الفقه ـ عبد الوهاب مخلوف 52 ـ 54.

(9) شرح صحيح البخاري للكرماني 17/ 160، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ونسنك 6/ 3.

يوسف: ﴿وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ﴾[10] حيث لم يرد مجرد ذكر الآباء ولهذا لم يأت على الترتيب المألوف بل قصد ذكر الملّة الحنيفية التي ابتدأها إبراهيم، فوجب أن يبدأ لأجل ذلك باسم المبتدي بالملة المتبعة، ثم يذكر من أخذها عنه أولاً فأولاً على الترتيب، فاقتضت البلاغة ذكر إسحاق بعد إبراهيم وذكر يعقوب بعد إسحاق[11]. ولصفيّ الدين الحلّي قول في الاطّراد وهو أن يذكر الشاعر اسم الممدوح ولقبه وكنيته وصفته اللائقة به، واسم من أمكن من أبيه وجده وقبيلته، وشرط أن يكون ذلك في بيت واحد من غير تعسف ولا تكلّف ولا انقطاع بألفاظ أجنبية، وأورد على ذلك قول بعضهم:

مــــؤيــــد الـــديـــن أبـــو جـــعـــفـــر
مـحـمـد بـن الـعـلـقـمـي الـوزيـر[12]

ومن مصطلحات البلاغيين أيضاً الاستطراد وهو مصدر الفعل استطرد، ومعناه اللغوي[13] من استطرد له في الحرب وغيرها فرّ منه كيداً ثم كرّ عليه، وفي الاصطلاح هو الانتقال من معنى إلى معنى آخر متصل به، ثم يقصد بذكر الأول التوصل إلى الثاني. والاستطراد عند ابن المعتز[14] هو الخروج من معنى إلى معنى وجعل منه قوله تعالى: ﴿أَلَا بُعْدًا لِّمَدْيَنَ كَمَا بَعِدَتْ ثَمُودُ﴾[15] ذكر ثمود استطراداً[16].

---

(10) سورة يوسف، الآية: 38.

(11) بديع القرآن لابن أبي الإصبع 141، 142، الكليات 141.

(12) معجم البلاغة العربية ـ بدوي طبانة 1/ 457.

(13) اللسان (طرد).

(14) البديع 111.

(15) سورة هود، الآية: 95.

(16) انظر بديع القرآن 49، الكليات 110، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة ـ محمد بن علي الجرجاني 269، معجم البلاغة العربية 459.



الإطناب

د. مناف مهدي الموسوي
كلية الآداب والعلوم التربوية

الإطناب: «أداء المقصود بأكثر من العبارة المتعارفة»[1].

وقيل: الإطناب أن يكون اللفظ زائداً على أصل المراد.

والإطناب بوزن (الإفعال) همزته همزة قطع، مصدر الفعل الرباعي.

(أطنبَ) يقال: «أطنَبتِ الريحُ إطناباً: اشتدّت في غبار، ومنه يقال: أطنب الرجلُ إذا بالغَ في قوله كمدح أو ذم»[2].

والمطنب المدّاح لكلّ أحد.

وقال ابن الأنباري «أطنب في الوصف إذا بالغ واجتهد، وأطنب، في عَدْوه إذا مضى فيه باجتهاد ومبالغة»[3].

والإطناب عند الجاحظ[4] مقابل الإيجاز، ومرادف للإطالة. فهو يرى أنّ كلّ ما جاوز مقدار الحاجة من الكلام، ولم يقف عند منتهى البغية إطناب أو إطالة.

(1) التعريفات للشريف الجرجاني: 13، والكليات لأبي بقاء الكفوي: 141.
(2) المصباح المنير للفيومي: 379.
(3) تاج العروس للزبيدي: 1/357.
(4) الحيوان: 6/7.

وقد خطّأ أبو هلال العسكري من يستعمل الإطناب في موضع الإيجاز في الكلام أو العكس، فقال: «ولكلّ واحد منهما موضع، فالحاجة إلى الإيجاز في موضعه كالحاجة إلى الإطناب في مكانه. فمن أزال التدبير في ذلك عن جهته، واستعمل الإطناب في موضع الإيجار، واستعمل الإيجاز في موضع الإطناب أخطأ»[5].

ومفهوم الإطناب الاصطلاحي أو البلاغي يحدده ضياء الدين بن الأثير فيقول: «هو زيادة اللفظ على المعنى لفائدة»[6].

والذي يميز الإطناب من التطويل عند ابن الأثير الفائدة، لأنّ التطويل عنده «زيادة اللفظ عن المعنى لغير فائدة» ويميزه ـ كذلك ـ من التكرير الذي هو «دلالة اللفظ على المعنى مكرراً، كقولك لمن تستدعيه: أسرع أسرع، فإن المعنى مردد واللفظ واحد»[7] لكنّه يدخل النوع الآخر من التكرير، وهو الذي يأتي لفائدة، فيقول: «فأما الذي يأتي لفائدة فإنّه جزء من الإطناب وهو أخص منه، فيقال حينئذٍ: إنّ كل تكرير يأتي لفائدة فهو إطناب، وليس كلّ إطناب تكريراً يأتي لفائدة. وأما الذي يأتي من التكرير لغير فائدة فإنه جزء من التطويل، وهو أخص منه، فيقال: حينئذٍ: إنّ كل تكرير يأتي لغير فائدة تطويل، وليس كل تطويل تكريراً يأتي لغير فائدة».

وللإطناب ـ كما ذكر البلاغيون[8] ـ وجوه، بحسب الأغراض البلاغية منها:

1 ـ **الإبهام مع التفسير.**

وهذا يعني أن الإطناب يظهر المعنى في صورتين مختلفتين:

الأولى مجملة مبهمة، والثانية مفصلة موضحة.

---

(5) كتاب الصناعتين: 190.

(6) المثل السائر: 2/ 357.

(7) المصدر نفسه: 2/ 358.

(8) الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، لمحمد بن علي الجرجاني: 153 ـ 165.

والغرض منه تشويق النفس لسماع التفصيل والإيضاح بعد سماع الإجمال والإبهام، منه قوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾[9].

فقوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ كلام مجمل مبهم، وضحه وفصّله بقوله فيما بعد: قال يا آدمُ هل أَدلُّك..».

ومن هذا الباب أي الإيضاح بعد الإبهام: (التوشيع)، وهو أن يؤتى بمثنى مُبهم ثُمَّ يُفَسَّر، كقول الشاعر عبد الله بن المعتز:

سَقتني في ليلٍ شبيهٍ بشعرها ... شبيهة خدَّيها بغير رقيب

فما زلتُ في ليلتين: شعر وظلمة ... وشمسين: مِنْ خمرٍ ووجه حبيب[10]

2 ـ ذكر الخاص بعد العام:

وذلك تنبيهاً على كون الخاص أعظم وأهم بالذكر كقوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾[11].

فخص الله تعالى (الروح) بالذكر وهو جبرائيل تعظيماً لشأنه مع أنّه ضمن عموم الملائكة، فنبّه على الخاص لتكريمه مع أنّه داخل ضمن العام الذي سبق ذكره.

3 ـ ذكر العام بعد الخاص.

والغرض منه إفادة العموم مع العناية بشأن الخاص.

كقوله تعالى: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾[12] فقوله تعالى: ﴿لِي وَلِوَٰلِدَيَّ﴾ سبق ذكره لدخول معناه في عموم المؤمنين والمؤمنات، ومع ذلك خص بذكره مرة أخرى للعناية به.

---

(9) سورة طه، الآية: 120.

(10) الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة: 154.

(11) سورة القدر، الآية: 4.

(12) سورة نوح، الآية: 28.

4 ـ **التكرار لفائدة: منها:**

أ ـ التكرار للزجر كقوله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾[13].

ب ـ طول الفصل كقوله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ﴾[14] فكرر (لا تحسبنّهم) لطول الفصل بين الأول ومتعلقة وهو ﴿بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ﴾.

5 ـ **الإيغال:** وهو أن يشبه شيء بشيء، ثم يردف بلفظ يدل على كماله كقول الخنساء:

وإن صخراً لتأتمُّ الهُداة به   كأنّه علمٌ في رأسهِ نارُ[15]

فالتشبيه في البيت حصل بقولها (كأنّه علم) ولكنّها أردفته بقولها (في رأسه نار) للتوغل في إتمام المعنى.

6 ـ **التذييل:**

هو تعقيب الجملة بجملة أخرى بمعناها للتوكيد سواء كانت الثانية مستقلة بنفسها أم لا، كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِمَا كَفَرُوا۟ وَهَلْ نُجَٰزِىٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ﴾[16] أي عاقبناهم بما كفروا، استعمالاً للعام موضع الخاص لقرينة (كفروا).

ومنه قوله تعالى: ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾[17].

فجملة ﴿إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ تعقيب على الجملة السابقة تشتمل على معناها توكيداً لها وهي في الوقت نفسه مستقلة بمعناها لا يتوقف فهمها على فهم ما قبلها.

---

(13) سورة التكاثر، الآية: 3 و4.
(14) سورة آل عمران، الآية: 188.
(15) الإشارات والتنبيهات: 156.
(16) سورة سبأ، الآية: 17.
(17) سورة الإسراء، الآية: 81.

7 ـ **التكميل**: ويسمّى الاحتراس. وهو أن يكون الكلام محتملاً خلاف المقصود منه فيؤتى بكلام آخر مزيل لاحتمال غير المقصود كقوله تعالى ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[18] فإنه لو اقتصر على قوله: ﴿أَذِلَّةٍ﴾ لتوهم أن ذلّتهم عن عجز فأزال الوهم بقوله ﴿أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾.

8 ـ **التتميم**: وهو أن يزاد في كلام زيادة، لا لإزالة غير المقصود بل لفائدة أخرى إما للمبالغة كقوله تعالى ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ﴾[19].

أي مع حبّ الطعام فإن الإطعام مع شدة المحبة له والحاجة إليه ـ أبلغ في الفضيلة. أو للاعتراض، على وجه التنزيه نحو قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ﴾[20] فإن (سبحانه) اعتراض للتنزيه.

أو للدعاء: كقول المتنبي:

وتحتقر الدنيا احتقار مُجرِّبٍ يرى كلَّ ما فيها ـ وحاشاك ـ فانيا[21]

فقوله (حاشاك) اعتراض للدعاء.

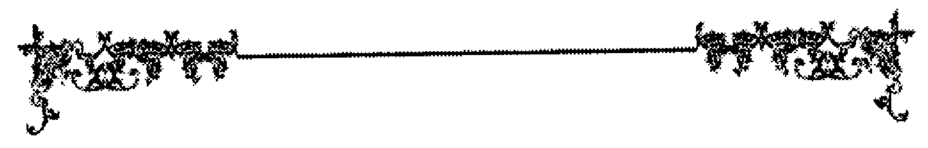
---

(18) سورة المائدة، الآية: 54.

(19) سورة الإنسان، الآية: 8.

(20) سورة النحل، الآية: 57.

(21) الإشارات والتنبيهات: 163.



الإعـارة

د. سالم محمد مرشان

الإعارة أو الاستعارة أصلها واوي قلبت الواو ألفاً، وكذلك العاريّة بتشديد الياء.

والعرب يقولون: هم يتعاورون العواري ويتعوّرونها بالواو، كأنهم أرادوا تفرقة بين ما يتردد من ذات نفسه وبين ما يردد[1].

والمعاورة: التداول، يقال: تعاورنا كذا أي تداولناه بيننا، وتقول النحاة: الأعراب تعتور على الكلمة أي تختلف، والمعاورة في معنى الاستعارة، وسميت بذلك لانتقال العين المعاورة من واحد إلى آخر، ويقال: استعاره ثوباً فأعاره إياه، واعتوروا الشيء تداولوه فيما بينهم[2]، وتعاور القوم فلاناً إذا تعاونوا عليه بضرب كلما كفّ واحد أخذه واحد، قال الشاعر:

فأَخْلِفْ وأَتْلِفْ إنما المالُ عارة ... وكُلْه مع الدهر الذي هو آكلُه[3]

وروى بعضهم أن العاريّة منسوبة إلى العارة، وهي اسم من الإعارة،

(1) الأزهري تهذيب اللغة ج3 ص164.

(2) الرازي مختار الصحاح ص462، أحمد السمين عمدة الحفاظ ج3 ص1845.

(3) مجمل اللغة ج3 ص636.

يقال: أعرته الشيء أعيره إعارة وعارة، كما قالوا: أطعته إطاعة وطاعة، وأجبته إجابة وجابة، ويقال: استعرت منه عارية فأعارنيها[4].

وقالوا: إنما سميت العارية عارية لأن دفعها يورث المذمة والعار، كما قيل في المثل: إنه قيل للعارية أين تذهبين؟ فقالت: أجلب إلى أهلي مذمة وعاراً[5].

وقد أنكر كثير من العلماء على من قال: إن العارية منسوبة إلى العار، وذلك لأنه لا يصح من حيث الاشتقاق في الأصح من كلام العرب، لأنهم يقولون يتعورون بالواو، والمعاورة والتعاور: شبه المداولة، والتداول في الشيء يكون بين اثنين أي الأخذ والإعطاء. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن العارية فعلها أمر مندوب، بل بعض العلماء أوجبها، والمستعير إن كان محتاجاً فليس عليه عار، والعار إنما هو في المستقبح شرعاً[6]، والعارية ليست كذلك، بل هي أمر ندب إليه الشرع، حيث إن فيها تعاوناً بين الناس على فعل البر والخير كما أمر المولى عزَّ وجلَّ.

ومن المعلوم أن الناس محتاجون إلى أن يعير بعضهم بعضاً كثيراً من الأشياء التي يحتاجونها في حياتهم الدنيوية كإعارة المركوب والحلي والثياب وأدوات الصناعة والزراعة وغير ذلك.

فقد يأتي صاحب الحاجة يستعير من أخيه عيناً لمصلحة له، وهذه العين يكون غنياً عنها غير محتاج إليها ـ ولو مؤقتاً ـ فإذا أذن له باستعارتها نال من الله الأجر العظيم[7].

---

(4) تهذيب اللغة مصدر سابق ج3 ص165.

(5) عمدة الحفاظ مصدر سابق ج3 ص1845.

(6) الصاوي والدردير/ بلغة السالك على الشرح الصغير ج2 ص204.

(7) علي الجرجاوي حكمة التشريع وفلسفته ج2 ص223.

وقد كان أهل الخير يعيرون بعض أنعامهم لغيرهم من الفقراء والمساكين ليشربوا لبنها، ويستفيدوا منها وقتاً ما ثم يعيدوها، وهي المسماة بالمنيحة التي من معانيها أنها ناقة أو بقرة أو شاة يُنتفَع بلبنها ووبرها وصوفها وشعرها زماناً ثم تُردُّ لصاحبها بعد ذلك، وحكمها حكم العارية.

قال أبو الزُّبيْر سمعت عبيد بن عمير يقول: قال رجل يا رسول الله: ما حقُّ الإبل: قال: «**حَلَبُها على الماء وإعارة دلوها وإعارة فحلها ومنيحتُها وحملٌ عليها في سبيل الله**»[8].

وقد فسر ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ الماعون في قوله تعالى: ﴿وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴾[9] بالعاريّة.

كما ذهب كثير من المفسرين إلى أن المراد بالماعون: كل معروف يتعاطاه الناس فيما بينهم، أو هو مما يتعاور في العادة، أي اعتاد الناس تداوله بينهم كالفأس والدلو[10] ـ كما جرى به العرف في زمن ليس ببعيد.

وقال بعض المفسرين: الماعون في الإسلام الطاعة والزكاة، وأنشدوا قول الشاعر:

أخليفة الرحمن إنّا معشرٌ ... حنفاءُ نَسجد بكرةً وأصيلا

عربٌ نُري الله من أموالنا ... حقَّ الزكاة منزّلاً تنزيلا

قوم على الإسلام لمّا يمنعوا ... ماعونهم ويضيعوا التهليلا[11]

وقد فصّل فقهاء المسلمين العاريّة من حيث تعريفها وأركانها وأقسامها وضمانها وكل ما يتعلق بأحكامها في الشريعة الإسلامية.

---

(8) صحيح مسلم بشرح النووي ج7 ص71.

(9) سورة الماعون، الآية: 6.

(10) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ج8 ص402.

(11) تفسير القرطبي ج20 ص214.

فحقيقة العارية بالمعنى المصدري عندهم تمليك منفعة مؤقتة بلا عوض، وبالمعنى الاسمي هي مال ذو منفعة مؤقتة ملكت بغير عوض[12].

وأركانها أربعة:

1 ـ المعير، وشرطه أن يكون مالكاً للمنفعة، وألا يكون عليه حَجْر كالصبي والمجنون والسفيه.

2 ـ المستعير، وشرطه ان يكون [illegible] الانتفاع بالشيء المستعار، فلا يصح أن يعار المصحف الشريف لكافر، إذ لا يحق له الانتفاع به ما دام على كفره.

3 ـ المستعار، وشرطه أن يكون عيناً، فلا يصح إعارة الأطعمة وغيرها من الأشياء التي لا يبقى معها عين الشيء المستعار.

4 ـ الصيغة، وتحصل بأي لفظ يفيد الإعارة، مثل: أعرتك هذا الشيء ونحو ذلك.

وتنقسم العارية ثلاثة أقسام:

أ ـ عارية مقيّدة بزمن، كأن يقول له: أَعرتك هذا الشيء شهراً ونحوه.

ب ـ عارية مقيّدة بعمل، مثل: أعرتك هذا المركوب لتسافر عليه إلى بلد كذا، وحكم هذين القسمين اللزوم إلى انتهاء المدة أو السفر.

جـ ـ عارية مطلقة، وهي ما لا تقيد بزمن أو عمل، ولصاحب العارية هذه ردها متى شاء، على ألا يترتب على ذلك ضرر للمستعير. ومن استعار شيئاً فإنه يجب عليه رده لصاحبه بعد مضي الزمن أو العمل المتفق عليهما بين المعير والمستعير، بحيث لا يتركه المستعير عنده بعد أن قضى حاجته منه حتى يأتي صاحبه إليه.

وإذا تلفت العين المستعارة فعند علماء المالكية أن المستعير لا يضمنها إلا في وجهين:

أحدهما: أن تكون العارية مما يغاب عليه، أي الأشياء التي يمكن

---

(12) انظر: ميارة عاصمية للفاسي ج2 ص184، بلغة السالك ج2 ص205.

إخفاؤها ـ عادة ـ كالحلي والثياب ونحو ذلك، ولم تقم بيّنة أن الهلاك بغير فعل المستعير ولا يوجد تفريط منه.

ثانيهما: أن يثبت تعدي المستعير أو تفريطه في العارية حتى هلكت سواء كانت مما يغاب عليه أم لا.

وكذلك لا يضمن المستعير إذا كان مما يمكن إخفاؤه ولكنه لم يفرط ولم يهمل[13].

وقد ذكر علماؤنا الأوائل ـ رحمهم الله تعالى ـ مسائل مفيدة تتعلق بإعارة الكتب وكيفية المحافظة عليها، ومن هؤلاء: صاحب كتاب[14]: «المعيد في أدب المفيد والمستفيد»، فقد أورد في هذا الكتاب فيما يتعلق بإعارة الكتب كثيراً من المسائل المهمة، ومنها:

يستحب إعارة الكتب لمن لا ضرر عليه فيها ممن لا ضرر منه بها، وكره عاريتها قوم، والأول هو الأصح المختار لما فيه من الإعانة على العلم، مع ما في مطلق العارية من الفضل والأجر، روينا عن وكيع: أول بركة الحديث إعارة الكتب، وعن سفيان الثوري: من بخل بالعلم ابتلي بإحدى ثلاث: أن ينساه، أو يموت فلا ينتفع به، أو تذهب كتبه[15].

وقال رجل لأبي العتاهية: أعرني كتابك. فقال: إني أكره ذلك. فقال: أما علمت أن المكارم موصولة بالمكاره؟ فأعاره.

وإذا استعار كتاباً فلا يبطىء به من غير حاجة، وإذا طلبه المالك فيحرم عليه حبسه ويصير غاصباً له.

---

(13) انظر: ميارة عاصمية مصدر سابق ج2 ص185.

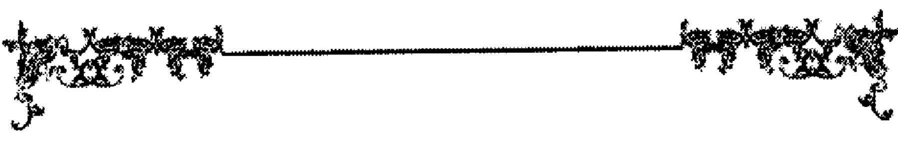
(14) وهو الشيخ عبد الباسط بن موسى بن محمد العلموي المتوفى في دمشق سنة 1573م، والكتاب المشار إليه اختصار لكتاب: «الدر النضيد» للبدر الغزي المتوفى سنة 1577م.

(15) انظر: روزنتال. مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي. ترجمة د. أنيس فريحة ص30 ـ 31.

وقد جاء في ذم الإبطاء برد الكتب المستعارة عن العلماء أشياء كثيرة، منها عن الزهري: إياك وغلول الكتب، وهو حبسها عن أصحابها، وبسبب هذا امتنع كثير من إعارة الكتب لمن يستحق ومن لا يستحق.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي.
- التفسير الكبير للرازي.
- تهذيب اللغة للأزهري.
- مجمل اللغة لابن فارس.
- عمدة الحفاظ للسمين.
- مختار الصحاح للرازي.
- ميارة عاصمية للفاسي.
- مناهج علماء المسلمين في البحث العلمي د. روزنتال. ترجمة د. أنيس فريحة.
- حكمة التشريع وفلسفته علي الجرجاوي.
- التحرير والتنوير لابن عاشور.



اعتبار

عبد اللطيف أحمد شويرف

اعتبار: «افتعال»، مصدر الفعل «اعْتَبَر» الذي وَرَد في معاجم اللّغة لمعان:

1 ـ اعْتَبر الشّيءَ: اختبره وامتحنه.

2 ـ اعْتَبر فلاناً: اعتدَّ به.

3 ـ اعْتَبر منه: تعجّبَ منه.

4 ـ اعْتَبره: تدبَّره ونظر فيه.

5 ـ اعتبر به: أخذَ منه عظةً وتذْكِرة؛ كالاعتبار بأخبار الماضين وأحداث الزّمان، والاعتبار بآيات الله في الكون والإنسان، ومنه قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾[1].

والاعتبار بالمعنى الأخير هو «ردّ الشّيء إلى نظيره ليُحكم عليه بحكمه» وأصله من العبور، أي الانتقال من جهة إلى جهة غيرها، كعبور النّهر من إحدى ضفّتيه إلى الأخرى، ومنه «العِبْرَة»[2]، وهي الأصل الذي تُرَدّ إليه النظائر[3]، فالاعتبار لذلك المُجاوَزَةُ من حال إلى حال، فيشمل الاتّعاظ لأنّه تجاوُزٌ من

(1) سورة الحشر، الآية: 2.

(2) (3) حاشية الشّهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي، ج8 ص176.

القصّة أو الخبر أو الحدث أو الآية بحكمه ودرسه المستفاد، إلى حكم المتلقّي المتّعظ المنتفع بالتّجربة السّابقة أو بدلالات التأمّل. قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً﴾[4]. وقال تعالى: ﴿فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ نَكَالَ ٱلْآخِرَةِ وَٱلْأُولَىٰٓ * إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰٓ﴾[5].

كما يشمل الاعتبار بهذا المعنى القياسَ، لأنّه ردُّ ما لم يرِدْ في حكمه نصٌّ إلى نظيره الذي ورد في حكمه نصّ، لاشتراكهما في علّة ذلك الحكم، بالشّروط والضّوابط المذكورة في علم الأصول. ومن هنا استدلّ بعضهم استدلال إشارة بقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ على حُجّيّة القياس من حيث إنه أمر بالمجاوَزَة من حال إلى حال[6]، بل جاء في بعض معاجم اللّغة الحديثة أنّ من معاني الاعتبار «القياس العقليّ»[7].

وشاع مثل قولهم: «أعتبر فلاناً عالماً»، أو «أعتبر فلاناً من العلماء»، أي أَعُدُّه عالماً، وأعامله معاملة العالم، ومثل قولهم: «اعْتَبَرتِ المحكمةُ الأدلّةَ غير كافية» أي عَدَّتْها غير كافية.

ويخطّىء بعضهم هذا الاستعمال للفعل «اعتبر»، بحجّة أنّ المعاجم اللّغويّة لم تُورده. لكنّه صحيح لا حرج فيه، بالاستناد إلى ما يأتي:

● اندراج هذا الاستعمال المعترض عليه تحت تعريف «الاعتبار» بأنّه ردّ الشّيء إلى نظيره ليُحكم عليه بحكمه كما مرّ بيانه، ذلك أن الذي «اعتبر فلاناً عالماً» أو «اعتبر فلاناً من العلماء»، ردَّ فلاناً هذا إلى نظرائه، فوجد فيه صفاتهم وخصائصهم، فحكم عليه بحكمهم، وعامله معاملتهم، وعدّه منهم. كما يمكن أن يكون من قولهم: «اعتبر فلاناً» أي اعتدّ به، وهو ممّا أثبتَتْه المعاجم القديمة للفعل «اعتبر»، وعليه يكون معنى قولهم: «اعتبر فلاناً عالماً» أو «اعتبره من العلماء»: اعتدّ به عالماً.

(4) سورة النّحل، الآية: 66.
(5) سورة النّازعات، الآية: 25 ـ 26.
(6) تفسير البيضاوي للآية المذكورة.
(7) «الوافي» ص390.

● إثبات «المعجم الوسيط» الذي أصدره مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة هذا الاستعمال المعترض عليه، حيث جاء فيه: «. . . اعتبر فلاناً عالماً»: عدَّه عالماً، وعامله معاملة العالم (مو)[8]. والرمز «مو» يشير به المعجم إلى أنّ الكلمة مولّدة.

وإثبات «المعجم الوسيط» الاستعمالَ دليلٌ على قبوله والاعتراف به، لأنّه «معجم مجدّد يضع ألفاظ القرن العشرين إلى جانب ألفاظ الجاهليّة وصدر الإسلام، ويهدم الحدود الزّمنيّة التي أقيمت خطأً بين عصور اللّغة المختلفة»[9].

● تعقيب الأستاذ محمد العدناني بعد تخطئة مثل قولهم: «اعتبر فلاناً عالماً» أي عدّه عالماً، وهو: «. . . ثمّ جاء المعجم الوسيط فقال: اعتبر فلاناً عالماً: عدّه عالماً وعامله معاملة العالم (كلمة مولّدة). وأنا أؤيّده في ذلك، على أن يفوز بموافقة مجمع القاهرة أو سواه»[10].

فقول الأستاذ العدناني ـ رحمه الله ـ: «وأنا أؤيّده في ذلك»، صريح في استساغته هذا الاستعمال ورغبته في قبوله، إلاّ أنّه يريد زيادة الاطمئنان والاستيثاق بصدور ذلك عن جهة علميّة متخصّصة كمجمع القاهرة أو غيره.

● ما ورد في «معجم الخطأ والصّواب» للدّكتور أميل يعقوب، وهو قوله: «يخطّىء زهدي جار الله ومحمد العدناني من يقول: «يُعْتبر المتنبي من أعظم شعراء العرب»، لأنّ الفعل «اعْتُبِر» لا يعني: «عُدَّ». ولكن أثبت المعجم الوسيط هذا المعنى المولّد للفعل «اعتبر» وقال: «إنّه مولّد»[11].

والواضح من استدراك الدّكتور أميل يعقوب أنّه لا يوافق جار الله والعدناني في تخطئتهما، ويقرّر صواب هذا الاستعمال لفعل «اعتبر» لأنّ المعجم الوسيط أثبته.

---

(8) «المعجم الوسيط» ج2 ص586.

(9) من تصدير المعجم الوسيط ج1 ص8.

(10) «معجم الأخطاء الشائعة» ص162.

(11) «معجم الخطأ والصّواب» ص199.

● ورود هذا الاستعمال للفعل «اعتبر» على أقلام كبار العلماء والكتّاب منذ القرن الثّامن الهجريّ (على ما أعلم)، وليس من السّهل أن نرفض استعمالاً جرت به أقلام الأئمة والعلماء عبر ما يزيد على ستّة قرون.

جاء في كتاب: «التّلخيص في علوم البلاغة» للإمام جلال الدّين القزويني الخطيب المتوفّى سنة 739هـ: «... وأن تَعْتَبِر الجميعَ - كما مرّ - من تشبيه الثّريّا»[12].

● دخول هذا الاستعمال معاجم لغويّة حديثة معنًى من معاني «اعتبر»، بلا إشارة إلى أنّه مولّد من هذه المعاجم:

«المنجد»[13] للويس معلوف - «الرّائد»[14] لجبران مسعود - «رائد الطّلاّب»[15] لجبران مسعود - «معجم الطّلاّب»[16] لمحمد إسماعيل صيني وحيمور حسن يوسف - «منجد الطّلاّب»[17] لدار المشرق - «المنجد الأبجديّ»[18] لدار المشرق.

هذا ويُستعمل لفظ «الاعتبار» كثيراً في مصطلحات بعض العلوم:

فعلماء البلاغة يذكرون من علاقات المجاز المرسل «اعتبار ما كان»، و«اعتبار ما يكون». ويعنون بعلاقة «اعتبار ما كان» إطلاق التّسمية على الشّيء بتقدير ما كان عليه من حال في الماضي، كما في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾[19]، فهم عند بلوغهم سنّ الرّشد ودفع أموالهم إليهم، لا يُسَمَّوْن يتامى، وإنّما أُطلق عليهم هذا الاسم في الآية الكريمة باعتبار ما كانوا عليه.

---

(12) «التلخيص في علوم البلاغة» ص284.
(13) «المنجد» ص503.
(14) «الرّائد» ص165.
(15) «رائد الطّلاّب» ص101.
(16) «معجم الطّلاّب» ص62.
(17) «منجد الطّلاّب» ص458.
(18) «المنجد الأبجديّ ص102.
(19) سورة النّساء، الآية: 2.

أمّا «اعتبار ما يكون»، فيعنون به إطلاق الاسم على الشّيء بملاحظة ما سيصير إليه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾[20]، أي بحسب ما يؤولون إليه من الفجور والكفر.

ويتردّد في لغة القانون مصطلحان: «ردّ الاعتبار»، و«الشّخصيّة الاعتباريّة». والمقصود من «ردّ الاعتبار» رفع الآثار المترتّبة على حكم استحقّ الشّخص بارتكابه جريمة أو أمراً يعاقب عليه القانون، بحيث يتمتّع من رُدَّ إليه اعتبارُه بكل حقوق المواطن كأيّ فرد عاديّ في المجتمع، ويزاول ما كان محظوراً عليه قبل ردّ الاعتبار[21].

وقد يكون ردّ الاعتبار بدعوى يرفعها إلى القضاء شخص أهين في كرامته، أو أسيء إليه بقدح أو ذمّ أو افتراء، أو شُوّهت سمعته ظلماً، أو رُمِيَ بتهمة باطلة، فيطلب من القضاء إنصافه في ظلامته، وردّ الاعتبار إليه ببراءته من التّهمة التي نُسِبت إليه، أو بمعاقبة من قذفوه وأساءوا إليه وأهانوا كرامته، أو بالمطالبة بالتّعويض الماديّ من قِبَل من كانوا سبباً في الإضرار به معنويّاً[22].

أمّا الشّخصيّة الاعتباريّة فتعني في القانون مجموعة من الأشخاص أو الأموال التي تستهدف تحقيق غرض معيّن، بحيث يكون الشّخص الاعتباريّ منفصلاً ومميّزاً عن الأشخاص الذين يكوّنونه، ويصبح أهلاً لاكتساب الحقوق وتحمّل الالتزامات[23].

و«الاعتبار» عند أهل الحديث «النّظر إلى حديث ما، عند عدّة رواة لمعرفة مرتبة الحديث وحكمه»[24].

---

(20) سورة نوح، الآية: 27.

(21) «شرح الأحكام العامّة لقانون العقوبات اللّيبي ص99.

(22) «الموسوعة الفلسفيّة العربيّة» ج1 ص75.

(23) «القانون الإداريّ الليبيّ» ص68.

(24) «الموسوعة الفلسفيّة العربيّة» ص75.

و«الأمر الاعتباري» في الفلسفة يُطلق على ما ليس ثابتاً من الأشياء في الواقع، وإنّما هو موجود بالاعتبار والذّهن[25]، أو هو ـ كما عرّفه الجرجاني ـ: «الذي لا وجود له إلاّ في عقل المعتبر ما دام معتبراً»[26].

و«الاعتبار» عند أهل التصوّف «أن تَرى الدّنيا للفناء، والعاملين فيها للموت، وعمرانها للخراب.. أو هو رؤية فناء الدنيا كلّها باستعمال النّظر في فناء جزئها»[27].

و«الاعتبار» في علم النّفس هو السّمعة الطّيّبة والتّأثير النّافذ[28].

و«الأمور الاعتباريّة» عند المناطقة هي الأمور الشّعورية التي تتعلّق بالأحاسيس الباطنيّة كالحزن والفرح، والتي لا تخضع للتّعريف العلميّ المنطقيّ[29].

المراجع والمصادر

- القرآن الكريم.
- حاشية الشّهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي ـ دار صادر، بيروت.
- «المصباح المنير» للفيّومي ـ المكتبة العلميّة، بيروت.
- «تاج العروس من جواهر القاموس» لمحمد مرتضى الزّبيدي ـ مكتبة الحياة، بيروت.
- «المعجم الوسيط» إصدار مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة ـ المكتبة العلميّة، طهران.

(25) «الموسوعة الفلسفيّة العربيّة» ص75.
(26) «التعريفات» للجرجاني ص38.
(27) «التعريفات» ص30.
(28) «معجم علم النّفس ص87.
(29) «الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، ص76.

- «المنجد» للويس معلوف. ط: 12 ـ المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت.
- «الوافي» معجم وسيط في اللّغة العربيّة، للشّيخ عبد الله البستاني ـ مكتبة لبنان، بيروت.
- «الرّائد» لجبران مسعود ـ دار العلم للملايين، بيروت.
- «معجم الطّلاّب» للدّكتور محمد إسماعيل صيني وحيمور حسن يوسف ـ مكتبة لبنان، بيروت.
- «منجد الطّلاّب» نظر فيه ووقف على ضبطه: فؤاد إفرام البستاني ـ ط: 26 دار المشرق.
- «المنجد الأبجديّ» لدار المشرق، بيروت، ط: 5.
- «الصّحاح في اللّغة والعلوم» إعداد وتصنيف: نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي ـ دار النهضة العربيّة، بيروت.
- «معجم علم النّفس» للدّكتور فاخر عاقل ـ دار العلم للملايين، بيروت.
- «علوم البلاغة» للشيخ أحمد مصطفى المراغي. ط: 5 ـ المكتبة المحموديّة التّجاريّة بمصر.
- «التّلخيص في علوم البلاغة» للإمام جلال الدّين القزويني الخطيب. ضبطه وشرحه: عبد الرحمٰن البرقوقي ـ دار الكتاب العربي، بيروت.
- «شرح الأحكام العامّة لقانون العقوبات الليبي» للدّكتور محمد سامي النبراوي ـ منشورات الجامعة اللّيبيّة كلّيّة الحقوق 1972.
- «العقوبات والتّدابير وأساليب تنفيذها» للدّكتور علي محمد جعفر ـ المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتّوزيع ط: 1 سنة 1981.
- «القانون الإداري اللّيبي» للدّكتور صبيح مسكوني ـ المكتبة الوطنيّة، بنغازي 1982.
- «القانون الإداري» للدّكتور ماهر صالح الجبوري ـ دار الكتب، الموصل 1989.
- «التّعريفات» لعلي بن محمد الشّريف الجرجاني ـ مكتبة لبنان، بيروت.
- «الموسوعة الفلسفيّة العربيّة» رئيس التّحرير: د. معن زيادة ط: 1/1986، معهد الإنماء العربي، المجلّد الأوّل.

الاعتراض

د. محمد علي المريض

الاعتراض: المنع، والأصل فيه أن الطريق إذا اعترض فيه بناء أو غيره منع السابلة من سلوكه.

واعترض الشيء: صار عارضاً كالخشبة المتعرضة في النهر.

واعترض الشيء دون الشيء: حال دونه.

واعترض له بسهم: أقبل به قِبَلَهُ فرماه فقتله.

واعترض الشهر: ابتدأه من غير أوله.

واعترض فلان فلاناً: وقع فيه. **وعارضه**: جانبه وعدل عنه.

والاعتراض: هو أن يؤتى في أثناء الكلام أو بين كلامين متصلين معنى، بجملة أو أكثر لا محل لها من الإعراب.

وجوز وقوع الاعتراض فرقة في آخر الكلام، لكن كلهم اتفقوا على اشتراط أن لا يكون لها محل من الإعراب؛ والنكتة فيه إفادة التقوية أو التشديد أو التحسين أو التنبيه أو الاهتمام أو التنزيه أو الدعاء أو المطابقة أو الاستعطاف أو بيان السبب لأمر فيه غرابة أو غير ذلك.

عند أهل المعاني:

الاعتراض كالاجتناب نوع من إطناب الزيادة. وسماه قدامة بن جعفر بن

قدامة بن زياد البغدادي التفاتاً، وهو الإثبات بجملة أو أكثر لا محل لها من الإعراب في أثناء كلام أو كلامين اتصلا معنى لنكتة غير دفع الإيهام كذا في الإتقان. وتلك الجملة تسمى معترضة، فخرج بقوله لا محل لها من الإعراب التتميم، لأن الفضلة لا بد لها من الإعراب؛ هذا عند من فسر الفضلة في تفسير التتميم بما يقابل العمدة. وأما عند من فسرها بما يزيد على أصل المراد فيشمل التعريف عنده التتميم الذي يكون بجملة لا محل لها من الإعراب. وبقوله في أثناء كلام أو كلامين الإيغال، وليس المراد بالكلام هو المسند إليه والمسند فقط بل جميع ما يتعلق بهما من الفَضْلات والتوابع. والمراد باتصال الكلامين أن يكون الثاني بياناً للأول أو تأكيداً أو بدلاً منه أو معطوفاً عليه. والظاهر أن الصفة المقطوعة مما يتصل معنى بالجملة السابقة، وكذا جواب سؤال نشأ من الجملة السابقة. وخرج بقوله: غير دفع الإيهام التكميل، لكنه يشمل بعض صور التذييل، وهو ما كان بجملة لا محل لها من الإعراب وقعت في أثناء كلام أو كلامين متصلين، وينتقض التعريف بمعطوف لا محل له من الإعراب وقع بين المعطوف والمعطوف عليه، نحو قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ فإن قوله: ويؤمنون به، جملة لا محل لها من الإعراب وقعت بين جملتين متصلتين معنى، مع أنه لا يسمى اعتراضاً.

وقال قوم قد تكون النكتة في الاعتراض دفع إيهام خلاف المقصود وافترقوا فرقتين، فجوز فرقة منهم وقوع الاعتراض في آخر جملة متصلة بها بأن لا تليها جملة أصلاً فيكون الاعتراض في آخر الكلام، أو تليها جملة غير متصلة بها معنى. فالاعتراض عند هؤلاء أن يؤتى في أثناء الكلام أو في آخره أو بين كلامين متصلين أو غير متصلين بجملة أو أكثر لا محل لها من الإعراب لنكتة، لأنهم لم يخالفوا الأولين إلا في جواز كون النكتة دفع الإيهام وجواز أن لا تليها جملة متصلة بها، فيبقى اشتراط أن لا يكون لها محل من الإعراب بحاله، فيشمل الاعتراض على هذا جميع صور التذييل، وبعض صور التكميل، وبعض صور الإيغال وهو أن يكون بجملة لا محل لها من الإعراب؛ هذا إذا اشترط في

التذييل أن يكون جملة لا محل لها من الإعراب، وإن لم يشترط فيه ذلك يشمل بعض صور التذييل أيضاً، ويباين التتميم عند من فسر الفضلة بما يقابل العمدة، وإلا فيشمل بعض صور التتميم أيضاً.

عند أهل البديع:

الاعتراض عند أهل البديع: هو أن يقع قبل تمام الكلام شيء لغرض بدونه ولا يفوت بفواته، وسماه قوم الحشو.

واللطيف منه هو الذي يفيد المعنى جمالاً ويكسو اللفظ كمالاً، ويزيد به النظم فصاحة والكلام بلاغة، وهو المقصود، مثاله قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ﴾[1] إلى آخره. فإن ﴿وَلَن تَفْعَلُواْ﴾ اعتراض حسن أفاد معنى آخر وهو النفي بأنهم لن يفعلوا ذلك أبداً. ومثاله من الشعر قوله:

ولما تعامى الدهر وهو أبو الورى — عن الرشد في أنحائه ومقاصده

تعاميت حتى قيل إني أخو العمى — ولا غرو إذ يحذو الفتى حذو والده

والاعتراض في الأول (أبو الورى).

وفي الثاني (أخو العمى).

في الفقه:

الاعتراض في الفقه هو عيب من العيوب التي تخص الرجل وتثبت للمرأة حق ردّ الرجل به، وهو عدم القدرة على الوطء لعلة.

وحكم المعترض الذي لا يقدر على الوطء، أن يؤجل سنة من يوم الحكم، وقيل يؤجل نصف سنة، فإن وطيء في الأجل فلا يفرق بينهما، وإلا فرق بينهما إذا تقارا على عدم الوطء في الأجل بطلقة بائنة إن شاءت؛ لأن كل طلاق من القاضي بائن إلا طلاق المعسر بالنفقة.

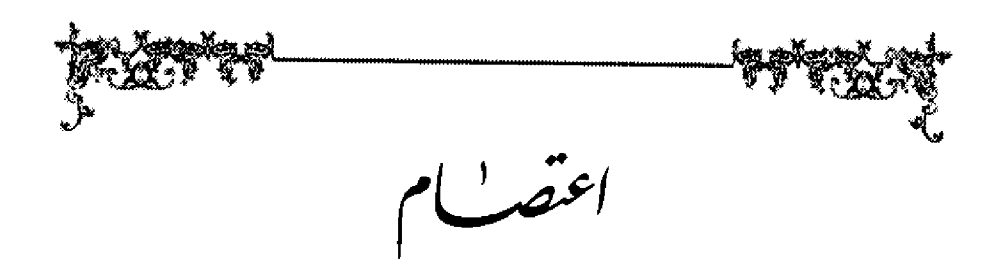
---

(1) سورة البقرة، الآية: 24.

واعترض الشيء صار عارضاً، يقال: اعترض الشيء دون الشيء: أي حال دونه. وتعارض الشيئان تقابلا، وتعرض له تصدى، وتعارُض البيِّنتين: أن تشهد إحداهما بنفي ما أثبتته الأخرى، أو بإثبات ما نفته.

المراجع والمصادر

- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية لأبي البقاء القسم الأول ص230 ـ 231.
- القاموس الفقهي ـ سعدي أبو جيب.
- فقه المعاملات حسن كامل الملطاوي.
- لسان العرب لابن منظور.
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ـ الجزء الأول 228 ـ 229.



د. محمد علي المريض

عصم: العَصْمُ الإمساك، والاعتصام الاستمساك، قال: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ أي لا شيء يعصم منه، ومن قال معناه لا معصوم فليس يعني أن العاصم بمعنى المعصوم وإنما ذلك تنبيه منه على المعنى المقصود بذلك وذلك أن العاصم والمعصوم يتلازمان فأيهما حصل حصل معه الآخر، قال: ﴿مَّا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ﴾ والاعتصام التمسك بالشيء، ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا﴾ ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ﴾ واستعصم استمسك كأنه طلب ما يعتصم به من ركوب الفاحشة، قال: (فاستعصم) أي تحرى ما يعصمه وقوله: ﴿وَلَا تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾ والعصام ما يُعْصَمُ به أي يشد، وعصمة الأنبياء حفظه إياهم أو بما خصهم به من صفاء الجوهر، ثم بما أولاهم من الفضائل الجسمية والنفسية ثم بالنصرة وبتثبيت أقدامهم، ثم بإنزال السكينة عليهم وبحفظ قلوبهم وبالتوفيق، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ والعصمة شبه السوار، والمِعْصَمُ موضعهما من اليد، وقيل للبياض بالرسغ عصمة تشبيهاً بالسوار وذلك كتسمية البياض بالرجل ترجيلاً، وعلى هذا قيل غراب أعصم.

المصادر والمراجع

- لسان العرب لابن منظور.
- ترتيب القاموس الطاهر الزاوي.
- معجم مفردات ألفاظ القرآن ـ الراغب الأصفهاني.

اعتكاف

د. عبد السلام محمود أبو ناجي

اعتكاف «افتعال» مصدر للفعل «اعتكف» على وزن «افتعل».

واسم الفاعل منه «معتكف» و«عاكف» ويجمع «معتكف» جمع سلامة على «معتكفين» ويجمع «عاكف» على «عاكفين» قال تعالى: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ﴾[1] ويجمع - أيضاً - على «عكوف» وجمع «فاعل» على «فعول» سماعي. ومنه: سجود وشهود وهجوع وهجود[2].

واسم المكان «مُعتكَف» يقال: هذا مُعْتَكَفُ فلان: أي مكان اعتكافه.

واسم المفعول «معكوف» يقال: شعر معكوف. أي ممشوط مظفى[3].

ويرادف كلمة «اعتكف» - في المعنى - كلمة «انعكف» فهما بمعنى واحد. وقيل مختلفان: اعتكف على الخير وانعكف عن الشر[4].

ومادة «اعتكاف» الأصلية «عكَف» بفتح العين. ومضارعه «يعكِف»

(1) سورة البقرة، آية 124.

(2) التحرير والتنوير 1/ 713.

(3) المنجد: 522.

(4) الخرشي على مختصر خليل 2/ 266.

بكسرها من باب «ضرب»، وبضمها من باب «نصر» وبالضم قرىء قوله تعالى: ﴿فَأَتَوْا عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامٍ لَّهُمْ﴾[5] وهي قراءة السبعة. وبالكسر قراءة الأخوين وأبي عمرو في رواية عند الوارث قال أبو حيان: «وهما صحيحتان»[6].

والفعل «عكف» يأتي متعدياً. ومصدره «عَكْف» مثل «ضرب»، ويأتي لازماً.

ومصدره «عكوف» مثل «قعد» و«جلس».

وترد مادة «عكف» في اللسان العربي لعدة معان منها:

* **الحبس على الشيء ولزومه:** يقال: عكفه على الأمر: حبسه عليه، وألزمه به، واعتكف في المكان تحبَّس فيه ولبث. والمعاكفة الملازمة.

* **الحبس عن الشيء والصرف عنه:** يقال: عكفه عن الأمر: حبسه عنه ومنعه منه، وإنك لتعكفني عن حاجتي: أي تصرفني عنها. قال الفرّاء: يقال: عكفته أعكفه عكفا إذ حبسته، وقد عكفت القوم عن كذا. أي: حبستهم، ويقال: ما عكفك عن كذا؟ أي ما حبسك عنه وعكف النظم نضَّد فيه الجوهر قال الأعشى:

وكأن السُّموط عَكَّفَها السِّلْـ ... ـكُ بعِطْفَيْ جيداءَ أُمِّ غزالِ

أي حبسها، ولم يدعها تتفرق. والمعكَّف المعوَّج المعطَّف. وعُكَيف: اسم ويشهد لورود مادة «عكف» بمعنى الحبس قوله تعالى: ﴿وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ﴾[7] فإن معنى «معكوفاً» في الآية الكريمة ـ محبوس. كما قال مجاهد وعطاء.

---

(5) سورة الأعراف، الآية: 138.

(6) البحر الميحط 5/ 157.

(7) سورة الفتح، الآية: 25 وانظر تهذيب اللغة 1/ 321.

* **الإقبال على الشيء**: يقال: عكف على الشيء عكوفاً. أقبل عليه. قال الليث: يقال: عَكَفَ يَعْكِف ويَعْكُف. عكْفاً وعكوفاً. وهو إقبالك على الشيء، لا ترفع عنه وجهك، وقال العجاج يصف ثوراً

فـهـن يـعـكـفـن إذا جـحـا عكف النبيط يلعبون الفنزجا[8]

فإن معنى «يعكفن» في البيت «يقبلن» وقال الشاعر:

وظل بنات الليل حولي عُكَّفا عكوف البواكي بينهنَّ صريع

ويقال: عكفت الخيل بقائدها: إذا أقبلت عليه، ويقال: فلان عاكف على فرج حرام. أي مقبل عليه.

* **الإقامة على الشيء وملازمته والمواظبة عليه**: يقال: قوم عكوف. أي مقيمون. قال أبو ذؤيب يصف الأثافي

فـهـنَّ عُـكـوف كـنـوح الـكـريـ ـم قد شف أكبادهن الهَوِيُّ[9]

فمعنى «عكوف» في البيت «مقيمات» ومن هذا المعنى:

1 ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾[10] فإن المفسرين ـ وغيرهم من أهل اللغة ـ قالوا: معنى: «عاكفون في المساجد» مقيمون فيها لا يخرجون منها إلا لحاجة الإنسان. يصلون فيها، ويقرأون القرآن، ويقال لمن لازم المسجد، وأقام على العبادة عاكف ومعتكف.

2 ـ وقوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَٰكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾[11] فمعنى «عاكفين» مقيمون.

---

(8) الفنزجة والفنزج ـ بفتح الفاء وسكون النون ـ: رقص العجم إذا أخذ بعضهم يد بعض وهم يرقصون. الجامع لأحكام القرآن ـ القرطبي 2/ 114 وهامشها.

(9) تهذيب اللغة 1/ 322.

(10) سورة البقرة، الآية: 186.

(11) سورة طه، الآية: 90.

3 ـ وقوله تعالى: ﴿وَانظُرْ إِلَى إِلَٰهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا﴾[12] أي مقيماً.

4 ـ وقوله تعالى: ﴿فَأَتَوْا عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامٍ لَّهُمْ﴾[13] فإن معنى «يعكفون على أصنام» يقيمون.

5 ـ ما روي من أنه ﷺ كان يعتكف في العشر الأواخر في المسجد، أي يقيم فيه يصلي، ويقرأ ولا يخرج منه إلا لحاجة[14].

* **الاستدارة حول الشيء**: يقال: عكف القوم حوله. إذا استداروا، ومنه قولهم: «عكف الطير حول القتيل، وعكف الجوهر في النظم: استدار، أنشد ثعلب:

تـذب عـنـه كـفّ بـهـا رمـق   طـيـراً عـكـوفـاً كـزور الـعـرس

يقصد بالطير ـ هنا ـ الذبان. فجعلن طيراً، وشبه اجتماعهن ـ للأكل ـ باجتماع الناس للعرس.

* ومعنى الاعتكاف ـ شرعاً ـ حبس النفس في مكان للعبادة ولزومها طاعة مخصوصة في وقت مخصوص على شرط مخصوص في موضع مخصوص بنية التقرب إلى الله تعالى.

وقد عرَّفه ابن عرفة بأنه: لزوم مسجد مباح لقربة قاصرة بصوم معزوم على دوامه يوماً وليلة سوى وقت خروجه لجمعة أو لمعيَّنه الممنوع فيه[15].

والمناسبة بين المعنى الشرعي والإطلاقات اللغوية لمادة «عكف» واضحة. هذا والاعتكاف من الشرائع القديمة[16]. وهو قربة من القرب ونافلة من النوافل التي فعلها رسول الله ﷺ وأصحابه وأزواجه. وليس واجباً باتفاق

---

(12) سورة طه، الآية: 97.

(13) سورة الأعراف، الآية: 138.

(14) انظر: لسان العرب 11/ 161 وتهذيب اللغة 1/ 322.

(15) الحدود بشرح الرصاع ص90 ـ المطبعة التونسية بنهج سوق البلاط ـ الطبعة الأولى 1350هـ.

(16) البحر المحيط 2/ 220.

العلماء، ولا يكون إلا في المسجد لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾.

والخلاف بين الفقهاء إنما هو في صفة المسجد. والتحقيق أنه مطلق مسجد، ولا يشترط أن يكون جامعاً[17].

المراجع

- القرآن الكريم.
- البحر المحيط، أبو حيان محمد بن يوسف ـ الناشر: مكتبة الإيمان ـ بريدة السعودية.
- التحرير والتنوير. محمد الطاهر بن عاشور ـ الدار التونسية للنشر.
- تهذيب اللغة. الأزهري أبو منصور محمد بن أحمد، تحقيق. محمد علي النجار ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- الجامع لأحكام القرآن الكريم. القرطبي. أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ـ الناشر: دار الكتاب العربي.
- الحدود. ابن عرفة. أبو عبد الله محمد ـ المطبعة التونسية ـ بنهج سوق البلاط ـ الطبعة الأولى سنة 1350هـ.
- حاشية الصاوي على الشرح الصغير ـ مطبعة حجازي بالقاهرة.
- الكشاف. الزمخشري ـ أبو القاسم جار الله محمود بن عمر ـ الطبعة الثانية ـ المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق سنة 1318هـ.
- لسان العرب. ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ طبعة مصورة عن طبعة بولاق.
- المنجد في اللغة والأدب والعلوم. لويس معلوف ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت.

(17) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 2/ 333 والكشاف للزمخشري 1/ 250 والتحرير والتنوير لابن عاشور 2/ 185 والشرح الصغير لأحمد الدردير 1/ 200 ومعه حاشية الصاوي ونيل الأوطار 4/ 278 وما بعدها.

- نيل الأوطار. الشوكاني. محمد بن علي بن محمد ـ مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- الشرح الصغير ـ أحمد الدردير ـ مطبعة حجازي بالقاهرة.
- شرح الخرشي: أبو عبد الله محمد ـ على مختصر خليل ـ الطبعة الثانية ـ المطبعة الكبرى الأميرية ـ بمصر ـ 1317هـ.
- شرح الرصاع أبو عبد الله محمد الأنصاري على حدود ابن عرفة.




الإعتاق

د. بشير محمد زقلام

الإعتاق مصدر الفعل الرباعي أعتق يعتق، ومادة الفعل الأصلية هي العين والتاء والقاف (عَتقَ يعتِق) وهو فعل لازم لا يتعدى إلا بالهمز، فلا يقال عتق السيد عبده، بل أعتق، ولا يقال عُتق العبد، بضم العين المهملة، بل أُعتق بضم الهمزة[1]، فهو مُعْتَق.

وقد استبعد الزبيدي استعمال الفقهاء والمحدثين لعتق من الثلاثي متعدية، فيقولون عبد معتوق، وعتقه، فقال: (غير معروف، ولا قائل به فلا يعتد به، بل المتعدي رباعي، والثلاثي لازم أبداً)[2].

ومعنى العتق لغة يدور حول: الحرية، القوة، الكرم، الجمال، النَّجَابة،

يقول أبو البقاء: العتق: هو عبارة عن القوة، يقال: عتق الفرخ أي قوي وطار عن وكره[3].

وتقول: عَتَقَت الفرسُ إذا سبقت الخيل فنجت[4] وهذا فرخ قطاة عاتق، إذا كان قد استقل وطار، ورجل عتيق وامرأة عتيقة إذا أعتقا من الرق.

---

(1) المعجم الوسيط عتق3: 588، ط مصر 1381هـ 1962م.

(2) تاج العروس 7: 3 فصل العين باب القاف (عتق).

(3) كليات أبي البقاء القسم الثالث 282 ط/2، دمشق 1982.

(4) تهذيب اللغة 1: 210 (باب العين والقاف مع التاء) تحقيق عبد السلام محمد هارون ط/ دار القومية للطباعة 1384هـ 1964م.

ومن ذلك البيت العتيق: الكعبة شرفها الله، فقد قيل في وصف البيت بالعتيق: (إن الله أعتقه من أن يتسلط عليه جبار بالهوان إلى انقضاء الزمان)[5]، وقيل لأنه أول بيت وضع بالأرض، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا﴾[6]، وقيل أعتق من الغرق أيام الطوفان والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ﴾[7] وهذا دليل على أن البيت رُفع وبقي مكانه.

وقيل: لأنه حر لم يملكه أحد[8].

والإعتاق في اصطلاح الفقهاء: لا يخرج عن هذين المعنيين (القوة، الحرية) يقول الجرجاني: (وفي الشرع: قوة حكمية يصير بها أهلاً للتصرفات الشرعية)[9] وقيل أيضاً: خلوص الرَّقبة من الرِّق بصيغة[10].

وفي موسوعة الفقه الإسلامي[11] هو (عند أبي حنيفة إزالة الملك، وعند أبي يوسف ومحمد إثبات القوة الشرعية للسلوك، والمراد أنه إذا أعتق العبد ثبتت له قوة شرعية بها يمكنه أن يبيع ويشتري، وغير ذلك من التصرفات التي يقوم بها الأحرار، ولا يخرج معناه الشرعي عن هذا عند سائر المذاهب).

وحكمه: مندوب مرغب فيه قال تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ﴾[12] وقال رسول الله ﷺ: «من أَعْتَق رقبةً مؤمنةً أعتق الله بكلِّ

---

(5) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 12: 52 ط/ دار أحياء التراث العربي بيروت 1966.

(6) سورة آل عمران، الآية: 96.

(7) سورة الحج، الآية: 26.

(8) القاموس المحيط 3: 261 فصل العين باب القاف ط/ مكتبة النوري، دمشق (دت).

(9) التعريفات للجرجاني 190 ط/ الثانية دار الكتاب العربي بيروت 1413هـ 1992م.

(10) انظر الشرح الصغير لأحمد الدردير: 4/ 151 ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب 1392هـ 1972م.

(11) موسوعة الفقه الإسلامي 16: 87 (إِعْتَاق) المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ط شركة الإعلانات الشرقية. القاهرة 1398هـ.

(12) سورة البلد، الآيات: 11 ـ 13.

إِرْبٍ منها إرباً من النار، حتى إنه ليعتق اليد باليد، والرِّجل وبالرِّجل والفرج بالفرج» رواه الشيخان[13].

ولهذا الباب الفقهي أحكام تفصيلية في كتب الفروع والموسوعات الفقهية تراجع في مظانها.

ولم يستعمل القرآن لفظ «إعتاق»، بل استعمل لفظ «تحرير» أو «فك»، والمعنى واحد، قال الألوسي: والتحرير: (الإعتاق، وأصل معناه جعله حراً أي كريماً، لأنه يقال لكل مكرم حر)[14].

والإسلام يحرص حرصاً شديداً على تحرير الإنسان من العبودية؛ وإن قاعدته الأساسية هي المساواة الكاملة بين البشر، فعمل على تحرير الرقاب بوسائل شتى، من بينها بعض الكفارات التي كانت عتق الرقاب لأجل تحرير أكبر عدد ممكن، فكفارة القتل الخطأ: دية مسلَّمة إلى أهل الميت، وتحرير رقبة قال تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾[15].

وكفارة اليمين من بينها إعتاق رقبة، قال تعالى: ﴿وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ۖ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓا۟﴾[16]. وكذلك كفارة الظهار من بينها تحرير رقبة، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ﴾[17].

ويستدل أبو حنيفة على أن عتق الرقبة أفضل من الصدقة بقوله تعالى: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوْ إِطْعَـٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ﴾[18] حيث قدم العتق على الصدقة، وروى

(13) الحديث في سنن الترمذي رقم 1461، كتاب النذور والأيمان، ومسلم 2775 كتاب العتق.

(14) روح المعاني 5: 113.

(15) سورة النساء، الآية: 92.

(16) سورة المائدة، الآية: 89.

(17) سورة المجادلة، الآية: 2.

(18) سورة البلد، الآية: 13 و14.

القرطبي عن الشعبي في رجل عنده فضل نفقة: أيضعه في ذي قرابة أو يعتق رقبة؟ قال: الرقبة أفضل؛ لأن النبي ﷺ قال: **«من فك رقبة فك الله بكل عضو منها عضواً من النار»**[19].

وقد كان رسول الله ﷺ يحث المسلمين على إعتاق الأرقاء وتبعه أصحابُه من بعده، فكان أبو بكر الصديق ينفق أمواله في شراء العبيد ليحررهم من سادة قريش وليمنحهم الحرية، وهكذا فإن الإسلام خطا خطوات واسعة في سبيل تحرير الرقيق، ووضع الأسس العامة للتخلص من هذه المشكلة إلى أن تمَّ القضاء عليها نهائياً.

---

(19) انظر الجامع لأحكام القرآن 20: 69.

المقالات والدراساتُ الوارِدة في المجلَّةِ
تُعبِّـرُ عـن آراءِ أصحـابِهَـا... والمجَلَّــةُ
تُرَحِبُ بِمُنَاقَشة تلك الآراءِ وإثرائِهَـا.

المراسلات: الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى - طرابلس
كلية الدعوة الإسلامية - ص. ب: 71771 - بريد مصور: 4800059 - هاتف: 4800167
ثمن النسخة: دينار ليبي واحد أو ما يعادله



مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة - تصدر سنوياً

العدد السادس عشر

1429 من ميلاد الرسول ﷺ 1999 إفرنجي

تصدر عن

كلية الدعوة الإسلامية

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى - طرابلس



BULLETIN
OF THE FACULTY
OF
The Islamic Call

SIIXTEENTH YEAR

Correspondence To:

Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya - Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 - Tel: 4800167

1 Libyan Dinar or equivalent